# تهذيب
# علم المعرفة

تأليف
علي أبو الحسن

# تهذيب علم المعرفة

# تهذيب علم المعرفة

تأليف: علي ابو الحسن


دار زين العابدين



© 2024 Dar Zeinolabedin



إيران. قم. پاساژ قدس. محل رقم ٣٦
تلفون٣٧٧٣٢٦٣١ نقال٠٩١٢٤٥١٢٥٦٣

إيران. قم. مجتمع ناشران. محل رقم ١٢٥
تلفون٣٧٧٣٢٧٣١ نقال٠٩١٢٧٤٨١٥٨٦

www.zein.ir

مؤسسة ميراث زين العابدين الثقافية

9786225271975

الطبعة: الأولى ١٤٠٢ هـ.ش ٢٠٢٤م

الكمية: ٥٠٠ نسخة

عدد الصفحات: ١٧٢ صفحة

تصميم الغلاف: السيد مسلم السيد زين العابدين



كافة الحقوق محفوظة.
لا يجوز نسخ أي جزء من هذا الكتاب أو استخدامه بأي شكل أو بأي وسيلة إلكترونية أو ميكانيكية، بما في ذلك النسخ الضوئي أو التسجيل أو أي نظام لتخزين المعلومات واسترجاعها دون الحصول على إذن كتابي من الناشر.

All Rights Reserved. No part of this book may be reproduced or utilized in any form or by any means, electronic or mechanical, including photocopying, recording, or by any information storage and retrieval system, without permission in writing from the publisher.



سازمان اسناد و کتابخانه ملی جمهوری اسلامی ایران

سرشناسه: ابوالحسن، علی، ۱۹۸۸- م.
Abu al-Hasan, Ali
عنوان و نام پدیداورنده: تهذیب علم المعرفة/ تالیف علی ابوالحسن. [برای] مؤسسة میراث زین العابدین الثقافیة.
مشخصات نشر: قم: دار زین‌العابدین ، ١٤٤٥ هـ = ٢٠٢٤ م = ١٤٠٢.
مشخصات ظاهری: ۱۷۲ ص.
شابک: مرجع قیمت:وب سایت رسمی انتشارات دار زین العابدین : 978-622-5271-97-5
وضعیت فهرست نویسی: فیپا.
یادداشت: زبان:عربی.
یادداشت: کتابنامه: ص. ١٦١ - ١٦٩؛ همچنین به صورت زیرنویس.
موضوع: برهان (منطق)
موضوع: *Deduction (Logic)
موضوع: شناخت (فلسفه) -- مطالعات تطبیقی.
موضوع: Knowledge, Theory of – Comparative studies
شناسه افزوده: موسسه فرهنگی هنری میراث زین العابدین.
رده بندی کنگره: BC ۱۷۳
رده بندی دیویی: ۲۱۲/۱
شماره کتابشناسی ملی: ۹٤۰۹٤۹۹
وضعیت رکورد کتابشناسی: فیپا.

# تهذيب علم المعرفة

تأليف

علي أبو الحسن

دار زين العابدين

بسم الله الرحمن الرحيم

# المقدمة

الحمد لله رب العالمين، الصلاة والسلام على عبد الله ورسوله محمد وآله الطاهرين.

أما بعد فلا يخفى على من نظر في نزاع المفكرين والباحثين المنتمين لشتى المذاهب والأفكار أن جملة من النزاعات الفكرية ترجع إلى المنهج لا إلى التطبيق، فقد يرجع النزاع القائم بين المؤمن والملحد إلى قبول بعض المبادئ الأولية الدخيلة في إثبات الإله، كمبدأ نفي التناقض ومبدأ السببية ومبدأ دلالة الإحكام على العلم والقدرة ونحوها، وقد يرجع نزاع المؤمن بالنبوة والمنكر لها إلى قبول التواتر ورفضه، ويرجع نزاع المتكلم والفيلسوف في الاختيار والجبر الفلسفي إلى تصوير مبدأ السببية وما يتعلق باستحالة الترجيح بلا مرجح، ويرجع نزاع العدلي والأشعري في طائفة واسعة من المسائل إلى القول بالتحسين والتقبيح الواقعيّين، وقد يرجع نزاع السلفي وسائر المسلمين في تنزيه الله عن المكان والحيّز إلى الخلاف في حال الوهميات التي يرجعها السلفي

إلى الأوليات ويُخالفه الآخر، ولا يقتصر هذا على النزاع العقدي، فترجع بعض النزاعات الواقعة بين الفقهاء إلى الموقف من المسائل المعرفية، فيرجع النزاع في تحقيق البراءة العقلية والاحتياط العقلي ومسائل العلم الإجمالي إلى مصاديق متعددة للتحسين والتقبيح وكيفية ضبط حدودها، ويرجع تحقيق قيمة الإجماع والشهرة وسيرة العقلاء والمتشرعة إلى كيفية تحصيل الوثوق بالمنقولات، ولا أبالغ إن قلت: إن أكثر النزاعات الكبرى في العلوم ترجع إلى تحقيق الرؤية المعرفية التي تتكئ عليها بقية الاستدلالات.

وقد ظهرت البحوث الأولى في الرؤى المعرفية في النزاع القائم بين الواقعية التي تثبت واقعا موضوعيا وتقر بإمكان العلم بهذا الواقع الموضوعي وبين السفسطة المنكرة للواقع الموضوعي أو المشككة فيه أو المثبتة له مع التشكيك بإمكان العلم به، وأقدم ما وقفنا عليه من ذلك هو ما وقع من نزاعات في الفكر الفلسفي اليوناني بين الفلاسفة الواقعيين والسوفسطائيين، فقدّمت بذلك الجهود المعرفية الأولى، وقد كان أهمها ما قدّمه سقراط (ت٣٩٩ ق.م) وأفلاطون (ت٣٤٧ ق.م) وأرسطوطاليس (ت٣٢٢ ق.م)، ويختص الأخير بطرحه لما يُسمّي بالمنطق.

وفي التراث الإسلامي حضرت هذه البحوث من خلال تعميق الرد على المذاهب السوفسطائية، ومن خلال الاحتكاك بالطوائف التي تُنكر إمكان العلم بما ليس محسوسا أو إمكان حصول العلم بالأخبار، من خلال حضور نفس المنطق الأرسطي في البيئة الإسلامية ووقوع النزاع فيه، ومن خلال

تأسيس منطق خاص يبتني على آلية قياس الغائب على الشاهد، ومن خلال تعميق بعض الفلاسفة المسلمين لجملة من المسائل المعرفية، ومن خلال إنكار بعض المسلمين التحسين والتقبيح وبناء آخرين عقيدتهم على ذلك، ومن خلال محاولة البعض لتجاوز الإشكالات العقلية المنافية لبعض النصوص الشرعية من خلال هدم أصول تلك الإشكالات العقلية، ومن خلال الاحتياج إلى منطق للاستدلال الشرعي (= أصول الفقه) الذي يقتضي بطبيعته تحقيق جملة من الأصول المعرفية، وغير ذلك مما يصعب ضبطه وجمعه.

والمتتبع يجد ثروة من المباحث المعرفية في التراث الإسلامي، لكنها لم تجمع في مصنف أو كتاب -فيما أعلم- يمكننا أن نعتبره أول كتاب في نظرية المعرفة.

وقد كان التأليف في هذا المجال لفلاسفة الغرب، ويمكن أن يُقال: إن البداية كانت مع فرانسيس بيكون (١٦٢٦م) في كتابه الأورغانون الجديد، ثم تتالت الكتابات المعرفية عندهم، فلاحظ جهود رينيه ديكارت (ت١٦٥٨م) وجون لوك (ت١٧٠٤م) والأسقف بيركلي (ت١٧٥٣م) وديفيد هيوم (ت١٧٧٦م) وإيمانويل كانت (ت١٨٠٤م) وهيجل (ت١٨٣١م) وغيرهم، فأصبح البحث في نظرية المعرفة علما مستقلا في دراسات الفلسفة.

وتأخر التأليف المستقل أو شبه المستقل في العالم الإسلامي إلى منتصف القرن العشرين في سياق التصدي للفكر الشيوعي والإلحادي، فكانت البداية مع السيد محمد حسين الطباطبائي (ت١٤٠٢) في كتابه أصول الفلسفة

والمذهب الواقعي والشيخ مرتضى المطهري (ت١٣٩٩) في تعليقته على تلك الأصول، ثم مع السيد محمد باقر الصدر (ت١٤٠٠) في فلسفتنا والشيخ نديم الجسر (ت١٤٠٠) في قصة الإيمان، ثم تتالت المؤلفات وتنوعت.

والغالب على سياق البحث الإسلامي هو إبراز المباحث المعرفية العميقة في مقام الرد على التوجهات الإلحادية المبنية على أصول معرفية فاسدة، وربما كان في البين ما يبيّن نظرية المعرفة على نحو ينسجم مع بعض المذاهب الإسلامية، وما يبرز الآراء المعرفية لبعض علماء الإسلام المتقدمين.

ولم أجد في هذه السياقات كتبا تصلح للتدريس، فارتأيت أن أكتب متنا مختصرا في هذا المجال، ثم أتبعته بشرح مختصر يبيّن مرام المتن ومطالبه، مراعيا في ذلك:

[أ] الاختصار ودقة العبارة بما تيسّر.

[ب] تتبع كلمات علماء الإسلام بما تيسّر[1] والإشارة إلى موضعها من دون استقصاء للمصادر[2].

---

(١) تلاحظ المباحث المعرفية عند المتكلمين في مباحث النظر التي يبتدئون بها كتب الكلام أو يجعلونها ضمن بحث التكليف، وفي مقدمة بحث العدل، وفي مقدمة بحث النبوة، وتلاحظ المباحث المعرفية عند الفلاسفة في كتب المنطق -خصوصا مباحث البرهان- وفي جملة من مباحث الأمور العامة كالوجود والعدم وفي بحث العلم والوجود الذهني، وتلاحظ المباحث المعرفية عند الأصوليين في بحث الأخبار عند المتقدمين، وفي بحوث القطع والتجرّي والعلم الإجمالي والتواتر والشهرة عند المتأخرين.

(٢) فمن يقف على موضع البحث في فن يتمكن من الوقوف عليه في الكتب الأخرى المصنفة في نفس الفن إن شاء الله.

[ج] الاكتفاء بنقد أصول الآخر التي إن انهدمت انهدم ما رتبه عليها(١).

[د] ترتيب المسائل على ما يقتضيه الترتيب الطبيعي للمسائل من دون التزام بالطريقة التي جرت عليها بعض الكتب من تقسيم المدارس واتجاهاتها.

[هـ] الاهتمام بالمسائل المعرفية التفصيلية التي من شأنها أن تتعلق بالخلافات الواقعية بين القائلين بالمذهب الواقعي وعدم الاكتفاء بما يُرد به إلى الإلحاد وتوابعه.

[و] محاولة تحقيق المسائل بما تيسّر.

فكان بعون الله وقوّته وفضله هذا الكتاب، واللهَ أسأل التوفيق والهداية، والحمد لله أولا وآخرا.

علي أبو الحسن

ليلة الأول من رجب عامَ ١٤٤٣ من الهجرة

قم الطيبة

---

(١) فلا حاجة إلى تتبع تفريعات فلاسفة الغرب على إنكارهم للبديهيات؛ فإن هذا أقرب إلى البحث التاريخي منه إلى البحث التحقيقي.

# المتن

بِسۡمِ ٱللَّهِ ٱلرَّحۡمَٰنِ ٱلرَّحِيمِ

الحمد لله الذي علّم الإنسان ما لم يعلم، والصلاة والسلام على النبيّ وآله خير من اهتدى وتعلّم.

[تمهيد]

وبعد، فما يُسمّى بعلم المعرفة ليس من قبيل العلوم المتعارفة، بل هو تنبيهات على كيفية حصول العلم ودفع للشبهات عن ذلك.

[العلم]

لا تعريف للعلم؛ فلا أوضح مما يجده الإنسان من نفسه.

[ذاتيّ العلم]

وهو لا يقبل الخطأ، لا لحضوره، بل لأنه علم.

**[كيفية العلم]**

وله صورتان:

**[١. العلم المباشر]**

**الأولى**: العلم المباشر بالأشياء (= الإدراك)، وهو العلم بالواقع من دون واسطة، ولا يرجع إلى حضور المعلوم للعالم؛ فالعلم أعم من الحضور من وجه.

**[طرق حصول العلم المباشر]**

ويتحقق العلم المباشر: [١] بالحس الباطن والظاهر من وجهه الباطن -ومنه المنام-، [٢] والعلم بواقع ما يُسمّى بالأوليّات.

**[صياغة قضايا من الإدراك ومنشأ الخطأ فيها]**

فبعد الإدراك تتقرر في الذهن قضايا تحكي عن الـمُدرَك، وقد يقع الخطأ في الصياغة، فيضع ما لا ينطبق على الـمُدرَك مكانَه للتسرع في التخيّل، ويُعالج بالتأمل.

**[الأوليات]**

**[التعريف]**

الأوليّات هي القضايا التي يصوغها الذهن للحكاية عن واقع ما أدركه مباشرةً بمناطه.

[مبرر الصدق]

ومبرر صدقها نفس الإدراك، لا كونها تحليلية -بل الجزم بالتحليليات ليس من العلم؛ إذ لا تعبّر عن انكشاف ولا ينكشف بها شيء، فهي مجرد توضيح إن كان، فلا أصل لمبدأ الهوية -، ولا رجوعها إلى العلم الحضوري -إذ لا خصوصية له لو كان-، ولا ترجع إلى بطلان التناقض -لأن توسيط انتفاء التناقض لإثبات الأوّلي متفرّع على ثبوت الأوّلي، ولوضوح عدم توقف العلم بها على نفي التناقض-، وبطلان التناقض أوّلي كبقيّة الأوليات، ولا محصّل لما يُسمّى بإدراك الوهم؛ إذ للخطأ مناشئ تأتي إن شاء الله.

[كيفية الإدراك في الأوليات وإشارة إلى المصدر]

ولا تتوقف صحتها على العلم بكيفية العلم، وإن كان يظهر رجوعها إلى إدراك قوة خاصة لواقع الأوّلي بمناطه ضمن الجزئيات المُدرَكة، ولا ترجع حقيقتها إلى استلزام تصورها للتصديق.

[خطأ التعبير بقوانين الذهن البشري]

وبهذا البيان يُعلم سقوط دعوى كون الأوليات قوانين للذهن يرى بها الذهنُ الواقعَ، فلا معنى للشك في منشأ ضمان علمنا بالأوليات لو تغير الذهن البشري.

### [المنبّهات على الأوليات]

ويُنبّه عليها [١] بالتأمل في مفادها [٢] وبيان جزئياتها -فإن التفات العقل إليها في الجزئيّات أقرب منه في الكليّات- [٣] وفرض بطلانها وبيان لوازم ذلك [٤] وبيان أنه لولاها لم يتمكن الذهن من تصوّر أطرافها [٥] وبنفي منشأ للاعتقاد بها غير الإدراك.

### [تنبيه حول الضروريات]

ولا يختص العلم الضروري بالأوليات، فمن الضروريات ما يحدث في الذهن متعلقا بالواقع -جزئيا كان أم كليا- من دون أن يرجع إلى استدلال ولا علم مباشر بالمناط، وهو الضروري الأخص، وهو علم غير مباشر، وكونه علما يضمن صحته! وقد يرتبط بحساب الاحتمال، ولا ينافي الضرورية.

### [المشاهدات]

#### [التعريف]

والمشاهدات هي القضايا التي يصوغها الذهن للحكاية عن واقع ما أدركه مباشرةً لا بمناطه.

#### [المصدر]

ومرجعها إلى الحس.

[الكشف والشهود]

وما يُسمّى بالكشف والشهود إن كان إدراكا للواقع فمن العلم المباشر، ولم يثبت حصولُه كشفا لما وراء الإحساس النفسي لأحد، وباب الخطأ في التفسير والكذب والمرض مفتوح.

[٢. العلم غير المباشر]

**الثانية**: العلم بالأشياء بتوسط الصور الذهنية، وهو يرجع إلى الضروري الأخص -وقد تقدم-، وإلى صياغة الـمُدرَك بقضايا ثم الربط بينها لتحصيل علم لم يكن، ومرجعه إلى صياغة الواقع المحكي بالمقدمات، فلا انكشاف للواقع في النتيجة أزيد من الانكشاف في المقدمات، وغايته صيرورة المطلوب بصياغته الذهنية كاشفا عن الواقع بعد أن لم يكن كذلك، وهو النتيجة.

وبهذا يُعلم مبرر صدق النتيجة، ويُعلم منشأ شرائط إنتاج القياسات.

[صور إنتاج الاستدلال بالقضايا]

وصور إنتاج الاستدلال بالقضايا فُصِّل في المنطق، وفيه تفاصيل قليلة الفائدة لإغناء فطرة الذهن، وشبهة دورية القياس وعقمه راجعة إلى كون القضايا الكلية استقرائية أو ناظرة للأفراد، وهو غير حاصل في القضايا المُستدل بها؛ لأنها طبيعية ثبت المحمول فيها للموضوع بغير الاستقراء، ومجيؤها محصورة مجرد لسان.

## [عدم توقف العلم غير المباشر على اليقين المضاعف]

وإرجاع صدق النتيجة يقيناً إلى تضاعف اليقين ليس بشيء؛ فإن تضاعف اليقين راجع إلى اليقين لا إلى طريقه، ولا ينفك عنه يقين، فلا معنى لربط الصدق به! والصدق راجع إلى صدق المادة وصحة الهيئة، ولا يُشترط شيء آخر.

## [العلم الحسي]

ومن العلم غير المباشر العلم بالخارج في الحس الظاهر، فحدوث المحسوس من وجهه الباطن كاشف عن سبب، وتنوّعه يكشف عن تعدد الأسباب أو عن المختار، والثاني باطل بالوجدان إن اتحد المختار والمدرك وبالضرورة إن اختلفا، والشك غير ضائر، ويمكن إبطاله بالشرع.

## [النقض بالمنام]

ولا يُنقض بالمنام؛ لأنه كاشف عن سبب يناسبه، وهو مغاير سنخا للمحسوس في اليقظة، وعدم التمكن من الالتفات أثناء المنام لا يعني عدم الفرق.

## [النقض بأخطاء الحواس]

ولا يُنقض بما يُسمّى بأخطاء الحواس؛ فإن الثابت هو تنوّع الأسباب لا التساوي بين وجهي الحس الظاهر، على أن الحس لا يحكم.

## [تنبيهات]

### [أقسام القضايا]

تنبيه: تنقسم القضايا اليقينية -على الصحيح- إلى [١] أوّلية -وهي التي تعلق العلم المباشر بواقعها مع المناط-، [٢] ومشاهَدة -وهي التي تعلق العلم المباشر بواقعها دون المناط-، [٣] وضرورية -وهي علم غير مباشر يحصل من دون استنباط قياسي-، [٤] ونظرية -وهي علم غير مباشر يحصل باستنباط-، والمتواترات والمجرّبات ترجع إلى الضروريات، والفطريات نظرية.

### [التصور ليس علماً]

تنبيه: التصور ليس علما؛ إذ لا انكشاف فيه، بل هو أثر الواقع في الذهن.

### [معنى انطباق الصور وإبطال اتحاد الوجود الذهني للماهية]

تنبيه: حكاية الصورة عن ذي الصورة تعتمد العلية، ولا معنى للانطباق إلا ذلك، فلا يلزم اتحاد الصورة وذي الصورة في الماهية، ولا سفسطة، فلا محذور، وغاية الأمر أن الذهن بطبعه يعتبرهما شيئا واحدا، والبيان جار في الصور التصديقية.

### [ما تحكي عنه الصور الذهنية]

تنبيه: الصور الذهنية تحكي عن [١] ماهية -جوهر أو عرض- [٢] أو نسبة [٣] أو حكم، والأول هو الخصوصية التي توجد بلا تبعية للغير وإن

توقفت على الغير، والثاني الخصوصية التي لا توجد إلا تابعة للطرفين، والثالث الخصوصية التي لا توجد إلا تابعة لموضوعها.

وحيث ينال الذهن ماهية يجدها جديرة بصفة تشرح ذاتها، هي صفة النفس، وقد تتعدد.

وللذهن صور ليس بإزائها واقع، وهي تارة تتبع الواقع، وتارة ينشئها الذهن محضا، فتصدق الأولى على الواقع الذي تتبعه، وتصدق الثانية على ما افترضه الذهن مصداقا لها.

وللتأمل مجال.

**[استحالة تركب الماهية وإبطال الحد]**

تنبيه: يستحيل تركب الماهية الواحدة؛ لأن الواحد لا يكون اثنين، فلا كسب في التصوّرات، فالحد وهم، ولا مانع من تعدد صفات الماهية كما تقدم، كما لا مانع من تركب الماهيات المتعددة، ولا مانع من وضع لفظ لأمور خارجية متعددة.

**[الكلي والجزئي]**

تنبيه: كل صورة تقبل التقيّد بأخرى فهي من جهة تلك القابلية كلية وإن أمكنت الإشارة إلى ما بإزائها، وهي من جهة تعيينها جزئية، فلا كلي ولا جزئي على الإطلاق، وتخصيص الكلي بما ينطبق على أفراد ليس بأولى من تخصيصه بما ينطبق على أحوال!

**[الفرض والإشارة]**

تنبيه: ما يتوجه إليه الذهن إما في مرتبة الفرض أو في مرتبة الإشارة، فكل ما يتصوّره الذهن قبل إثباته في الخارج يُفرض فرضا، فإن ثبت أمكنت الإشارة إليه، ولا يُحمَل على المفروض -مع قصر النظر عليه- إلا ما دخل فيه أو لَزِمَه، ولا يثبت المفروض إلا بالعلم مباشرا أم لا، وبعد إثباته يصح حمل العوارض عليه بعد العلم بها، ويمكن الحكم على الفرض بالتحقق والعدم -وإن لم يؤخذا ولم يلزما- إن أريدت الحكاية بالقضية عن الواقع.

ويترتب على ذلك [١] أن أخذ الوجود مفروضا في شيء رغم تصحيحه حمل الوجود عليه = لا يُثبِتُ الشيء؛ لأنه ثابت في رتبة الفرض لا غير، [٢] وأن السالبة لا تصدق لانتفاء الموضوع؛ فإن مفادها سلب المحمول عن الموضوع، والسلب عن المعدوم خارجا -بل عما لم يثبت- سلب عن الموضوع المفروض، فلا تُعقل سالبة منتفية الموضوع !

**[الحمل الأولي والحمل الشائع]**

تنبيه: مُفاد الحمل هو اتحاد المحمول والموضوع لا صدق المحمول على الموضوع، والصدق مُستفاد من مآل كون المحمول نكرة، فتقسيم الحمل إلى أولي وشائع باطل، وما ذكر يرجع إلى التصرف في لحاظات المحمول والموضوع لا الحمل.

[الفرق بين الجزم والعلم]

تنبيه: الجزم مغاير للعلم، وله أربعةِ مناشئ:

الأول: العلم المباشر.

الثاني: العلم بتوسط الصور.

الثالث: التحليل.

الرابع: التخيّل الموجب لتبديل الموضوع والمحمول.

تم بحمد العليم الخبير.

بسم الله الرحمن الرحيم

الحمد لله الذي علّم الإنسان ما لم يعلم، والصلاة والسلام على النبي وآله خير من اهتدى وتعلّم.

## [تمهيد]

وبعد، فما يُسمى بعلم المعرفة ليس من قبيل العلوم المتعارفة(١)، بل هو تنبيهات(٢) على كيفية حصول العلم ودفع للشبهات عن ذلك(٣).

---

(١) التي هي عبارة عن مجموعة مسائل مترابطة يستهدف الباحث تحقيقها إثباتا أو نفيا.

(٢) التنبيه يُقابل الاستدلال، والتنبيه هو لفت النظر إلى ما هو معلوم، والاستدلال هو تحصيل العلم بمجهول من خلال النظر والفكر.

(٣) والسر في ذلك أن علم المعرفة يستهدف تقرير قيمة المعرفة، ولا يمكن الاستدلال على قيمة المعرفة؛ لأن الاستدلال متفرّع على ثبوت المعرفة وعلى تقرر قيمتها؛

## [العلم]

لا تعريف[٤] للعلم؛ فلا أوضح مما يجده الإنسان من نفسه[٥].

## [ذاتيّ العلم]

وهو لا يقبل الخطأ، لا لحضوره[٦]، ..............................

---

فإنه نوع معرفة، فلا معنى للاستدلال لتقرير قيمة المعرفة.

(٤) المراد بنفي التعريف هو نفي التعريف الكاشف عن معنى العلم، لا نفي التعريف بمعناه الاصطلاحي؛ فيمكن بدوا تصوير تعريف للعلم من دون أن يكون له دور في الكشف عن العلم وتمييزه عن غيره.

(٥) التعريف إما بالحد أو بالرسم، وقد يُطلق التعريفُ على بيان ما وُضع له اللفظ، فيُسمّى بالتعريف اللفظي، والتعريف بالحد باطل في نفسه لاستحالة تركب الماهيات تركّبا اتحاديا كما سيأتي إن شاء الله، فلا حد للعلم، وتعريف العلم بالرسم ممكن، ولكنه لا يكون محققا لغرض التعريف؛ لأن غرض التعريف بالرسم هو تمييز الشيء عن غيره، والعلم متميّز بنفسه، فلا يزيدُ العلمُ بلازم العلمِ العلمَ تمييزا، فلا يكون المعرّف الرسمي معرِّفا حقيقةً وإن أمكن إطلاق ذلك اصطلاحا، والتعريف اللفظي لا معنى له؛ للعلم بمعنى لفظة العلم.

(٦) قسم جماعة العلم إلى حضوري وحصولي، فالشيء إن حضر بنفسه لدى العالم كان العلم بالشيء حضوريا، وإن حضر بصورته كان العلم بالشيء ذي

.............................................................

الصورة حصوليا[١].

وهذا التقسيم عند التحقيق مبنيّ على أن العلم حضور شيء لدى العالم، ولذلك التزم بعضهم برجوع العلم الحصولي إلى الحضوري وأن حقيقة العلم هي الحضوري فقط، وهذا مما لا محصّل له؛ لما سيأتي إن شاء الله من إبطال ربط العلم بفكرة الحضور، ويكفي في إبطال ذلك الرجوع إلى الوجدان من إناطة العلم بالانكشاف سواء أكان المنكشف حاضرا أم لا.

والنظر في هذه الحاشية إلى إبطال ما زعمه البعض من أن العلم الحضوري لا يقبل الخطأ بخلاف الحصولي[٢]؛ وذلك باعتبار عدم اشتمال الحضوري على صورة تقبل المطابقة وعدم المطابقة، فهو حينئذ لا يقبل الخطأ، وهذا بخلاف الحصولي؛ فإنه يقبل الخطأ والصواب؛ لاشتماله على صورة يُعقل فيها الانطباق على الواقع، فتكون مصيبة، ويُعقل فيها عدم الانطباق، فتكون مخطئة.

وهذا باطل؛ لأن العلم الذي انقسم إلى حضوري وحصولي عندهم هو انكشاف الواقع، والمقسَم محفوظ في الأقسام، فيكون كل من العلم الحضوري والعلم الحصولي متضمّنا لانكشاف الواقع، وفرض الخطأ في انكشاف الواقع خلف فرض

---

(١) لاحظ: محمد حسين الطباطبائي، نهاية الحكمة، المرحلة الحادية عشرة، الفصل الأول؛ محمد تقي المصباح اليزدي، تعليقة على نهاية الحكمة، ص٣٥٠؛ غلام رضا الفياضي، المدخل إلى نظرية المعرفة، الفصل الخامس؛ عبد الرسول عبوديّت، النظام الفلسفي لمدرسة الحكمة المتعالية، ج٢ ص١٧-٢٢.

(٢) لاحظ: محمد حسين الطباطبائي، أصول الفلسفة، نهاية المقالة الرابعة؛ حاشية الأسفار [ضمن الحكمة المتعالية في الأسفار الأربعة] ج٦ ص١٦٠؛ محمد تقي المصباح اليزدي، المنهج الجديد في تعليم الفلسفة، الدرس الثالث عشر؛ غلام رضا الفياضي، المدخل إلى نظرية المعرفة، الفصل الخامس.

بل لأنه علم(٧).

## [كيفية العلم]

وله صورتان(٨):

---

انكشاف الواقع ومناقض لحقيقة انكشاف الواقع، فلا يُعقل حينئذ تصور خطأ في مطلق العلم، فكيف يتم التفكيك بين القسمين؟!

ثم إن القوم يعترفون بأن العلم الحصولي هو حضور صورة الشيء، وإذا كانت الصورة الحاضرة صورةً للشيء فكيف يُتصوّر فيها مطابقة الشيء وعدم مطابقته؟! وبعبارة أخرى: الصورة الحاصلة في الذهن حاكية عن ذي الصورة -وإلا لم تكن صورة لذي الصورة-، وافتراض الخطأ فيها يساوق عدم كونها حاكية عن ذي الصورة، هذا خلف.

والحاصل أن العلم من حيث كونه انكشافا للواقع لا يقبل الخطأ، ولا دخل لحضور المعلوم وعدم حضوره في قبول الخطأ وعدم قبوله، والحق أن ما وقع فيه القوم من الغرائب! والمعصوم من عصمه الله! والفضل له وحده!

(٧) هذا بيان للنكتة التي لأجلها لا يقبل العلم الخطأ، وهي كونه علما لا غير؛ فإن العلم لّما كان انكشافا للواقع وكان الخطأ متضمّنا لعدم انكشاف الواقع = لم يعقل اجتماعهما، والنكتة المانعة من اجتماعهما لا تتخلف عن العلم، بل هي عين العلم، فالعلم لا يقبل الخطأ لكونه علما وانكشافا عن الواقع لا غير.

(٨) هذا بحسب ما يجده الإنسان من نفسه.

## [١. العلم المباشر]

الأولى: العلم المباشر بالأشياء (= الإدراك[٩])، وهو العلم بالواقع من دون واسطة[١٠]، ولا يرجع إلى حضور المعلوم للعالم[١١]؛ ..................

---

(٩) أشار بهذا إلى أنه يصطلح الإدراك على العلم المباشر.

(١٠) يتضح المراد أكثر من خلال بيان محقّقاتِه الآتية إن شاء الله.

(١١) تقدمت الإشارة إلى انقسام العلم عندهم إلى حضوري وحصولي، والنظر هاهنا إلى بيان الفرق بين الحضور والعلم المباشر الذي قال به المصنف، وحاصل ما أفاده أن العلم -الذي هو انكشاف للواقع- إن كان انكشافا للواقع من دون واسطة تساهم في انكشاف الواقع فهو العلم المباشر الذي اصطلح عليه الإدراك، وإن كان بواسطة فهو العلم غير المباشر، وهذا الأخير هو المناسب لإطلاق لفظ «العلم» من دون تقييد بالمباشر وعدمه.

وبعد أن انقسم العلم هذا الانقسام نبّه على أن العلم المباشر لا يدور مدار الحضور كما قد يسبق إلى بعض الأوهام؛ فإن عنوان الحضور يشير إلى ضرورة اتصال وجودي خارجي بين العالم والمعلوم[١]، وهذا غير لازم في العلم المباشر، فيُعقل بَدْواً في العلم المباشر أن يتعلق بالواقع الخارج عن النفس من دون أن يصدق عليه الحضور، فيمكن أن يتعلق العلم بنفس الكتاب الخارجي ونفس البيت الخارجي من دون أن يصدق على ذلك الحضور ونحوه من الكلمات الموهمة.

---

(١) لاحظ: صدر الدين محمد بن إبراهيم الشيرازي، المبدأ والمعاد، ص٨٢-٨٣؛ الحكمة المتعالية، ج٣ ص٣٥٤؛ عبد الرسول عبوديّت، النظام الفلسفي لمدرسة الحكمة المتعالية، ج٢ ص٢٤-٢٧.

فالعلم أعم من الحضور من وجه(١٢).

---

والسر في إمكان ذلك يرجع إلى عدم تقوّم حقيقة العلم مفهوما بالحضور، ومع عدم تقوّمه بالحضور -مباشرا كان أم لا- = أمكن تعلقه بالواقع من دون حضور، نعم، لا مانع مبدئيا أن يقوم دليل خاص على استحالة ذلك، ولكن لم نقف على مثل ذلك الدليل، بل وقفنا على ما يُثبت تعلق العلم المباشر بما ليس حاضرا لدى الذات، كما ثبت ذلك في علم الله بالأشياء؛ فقد ثبت علمه -تعالى- بالأشياء علماء مباشرا وثبت أن الأشياء لا تقوم بذاته وليست مرتبة من مراتب ذاته -والعياذ بالله-، وللتفصيل موضع آخر.

(١٢) يشير المصنف في هذه الجملة إلى النكتة في الإصرار على التفكيك بين العلم والحضور، وحاصل النكتة أن النسبة بين العلم والحضور هي العموم من وجه، فيمكن أن يتعلق العلم بالواقع من دون حضور كما في العلم غير المباشر، بل كما في بعض صور العلم المباشر مما يحتاج إثباته إلى بعض تفصيل، ويمكن أن يحضر الشيء لدى النفس من دون علم كما هو الحال في الغافل والنائم، وحينئذ كانت النسبة هي العموم من وجه فبأي وجه يتم ربط العلم بالحضور؟! وبأي وجه يفسّر العلم المباشر بحضور المعلوم لدى العالم؟!

فإن قيل: ليس مراد القوم من الحضور شيئا آخر وراء انكشاف المعلوم لدى العالم.

قلت: لو كان الأمر كما يُزعم لم نضايق القوم في الإشكالات التي أوردناها، وليكن كلامنا تنبيها على وجود فرق بين العلم وبين ما قد يُتوهّم من كلمة حضور.

..........................................

ولكن الظاهر -بل لا ينبغي التردد في ذلك- أن مرادهم من الحضور شيءٌ من الاتصال الوجودي؛ فإنه لو كان مرادهم من الحضور نفسَ الانكشاف [أ] لم يكن وجه لئن يلتزموا بكون المعلوم بالعلم الحصولي معلوما بالعَرَض[١]؛ فإنه إن أريد بالحضور الانكشاف كان المعلوم بالعلم الحصولي حاضرا ومنكشفا حقيقة وبالذات لا بالعرض، وغاية الأمر أن هناك واسطة ثبوتية (= الصورة) -لا واسطة في العروض- لتعلق الانكشاف بالمعلوم بالعلم الحصولي.

[ب] ولم يكن وجه لئن يلتزموا بانقسام العلم إلى حصولي وحضوري؛ لأنه إن أريد بالحضور الانكشاف كان المعلوم بالعلم الحصولي حاضرا حينئذ.

[ج] ولم يكن وجه لئن يلتزموا بعدم قبول العلم الحضوري للخطأ خلافا للحصولي، ولم يكن وجه لئن يلتزموا برجوع العلم الحصولي إلى الحضوري من جهة حضور الصورة في النفس[٢]؛ فإنه إن كان المراد بالحضور الانكشاف وكان متعلق العلم الحصولي هو الواقع الخارجي وكان الواقع الخارجي منكشفا بالعلم الحصولي = كان الواقع الخارجي حاضرا كما أن الصورة حاضرة، فلا معنى حينئذ لتخصيص الحضور بالصورة دون الواقع.

والشواهد على هذا كثيرة.

---

(١) لاحظ مثلا: صدر الدين محمد بن إبراهيم الشيرازي، الحكمة المتعالية، ج٦ ص١٥١.
(٢) لاحظ: محمد حسين الطباطبائي، نهاية الحكمة، المرحلة الحادية عشرة، الفصل الأول.

## [طرق حصول العلم المباشر]

ويتحقق العلم المباشر[١٣] : [١] بالحس الباطن[١٤] والظاهر من وجهه الباطن[١٥] ........................................................

---

(١٣) أي على ما نجده في أنفسنا من محققات ذلك.

(١٤) المراد بالحس الباطن هو واقع الإدراك المتعلق بالذات وما يرتبط بها من أحوال كالخوف والغضب والفرح والحزن والسعادة.

(١٥) يرى المصنف أن للحس المتعلق بالأمور الخارجية وجهين، وجه باطن وآخر ظاهر، والحس من وجهه الظاهر هو الحس الظاهر من حيث تعلقه بنفس الأمور الخارجية، والحس الظاهر من وجهه الباطن هو الحس المتعلق بما ينعكس عن الخارج في الحاسة أو الدماغ أو أي موضع آخر يتعلق به الإدراك مباشرة، فالحس من وجهه الظاهر هو المتعلق بنفس الكتاب والبيت والسماء والأرض، والحس من وجهه الباطن هو المتعلق بنفس ما في الحاسة أو في الدماغ من أثرٍ للكتاب والبيت والسماء والأرض.

وهذا التفريق يبتني على أن الذي ندركه بشكل مباشر ليس نفسَ الحروف والكلمات المكتوبة على الورق، بل ما ندركه هو أثر تلك الكلمات في الحاسة أو الدماغ؛ والشاهد على ذلك أننا نرى الكلمات البعيدة صغيرة، بينما نرى القريبة كبيرة، وليس ذلك إلا لأن المدرَك هو الحاصل من تفاعل الواقع الخارجي مع طبيعة الحاسة، فعدسة العين لمّا كانت محدّبة وكان المُدرَك هو ما في الحاسة أو ما في الدماغ المتصل بالحس = كان الشيء البعيد صغيرا والقريب كبيرا من هذه الجهة، ولو لم يكن المدرَك ما في الحاسة لم يكن وجه لكبر القريب وصغر البعيد.

-ومنه المنام(١٦)-، [٢] والعلم بواقع ما يُسمّى بالأوليّات(١٧).

---

ويجري مثل هذا في بقية الحواس كما يظهر بالتأمل.

(١٦) إحساس الإنسان بالمنام من العلم المباشر؛ فالإنسان في ظرف نومه يعي ويدرك صورا، ويكون إدراكه هذا علما حقيقيا لما يجري في نفسه من المنام، وليس في علمه بمنامه أي جهالة.

وفي كون المنام من قبيل الحس الباطن أو الحس الظاهر نظر، وسيأتي ما يرتبط به إن شاء الله.

(١٧) ذكروا في كتاب البرهان من علم المنطق تقسيما للقضايا، وذكروا ضمن الأقسام القضايا الواجب قبولها، وقسّموها إلى ستة أقسام: الأوليّات والمشاهدات والمجربات والحدسيّات والمتواترات والفطريّات، وذكروا أن الأوليات هي القضايا التي يوجبها العقل الصريح لذاته ولغريزته لا لسبب من الأسباب الخارجة عنه، وذلك بأن يقع التصديق الجازم بها بمجرد تصوّر الموضوع والمحمول والنسبة تصوّرا صحيحا يجزم العاقل بصدقها(١).

ومراد المصنف هنا الإشارة إلى أن التصديق بالأوليات يرجع إلى وجود إدراك مباشر بواقع القضية الأولية، فالقضية الأولية تحكي عن واقع وتُخبر عنه، وهذا الواقع الذي تحكي عنه القضية معلوم كما هو واضح بالوجدان -فنحن نجد من أنفسنا العلم بنفس ما تحكي عنه القضية الأولية، كقضية «الحادث له سبب»، فيقع السؤال عن كيفية العلم به، والذي يريده المصنف أن الواقع المحكي بالقضية الأولية

---

(١) لاحظ: نصير الدين الطوسي، شرح الإشارات والتنبيهات، ج١ ص٢١٢-٢١٥.

....................................................................

يعلمه الناس من دون اعتماد على القضية الأولية نفسها، ولذلك شواهد:

**الشاهد الأول**: أن الطفل يدرك واقع أن للحادث علة من دون أن يتصور ذلك في صورة قضية حاكية عن مبدأ العلية؛ ألا ترى أن إحساسه بصوت يدفعه للبحث عن سبب الصوت من دون كونه واعيا للقضايا المبنية على التصور الدقيق؟!

**الشاهد الثاني**: أننا قد نخطئ في صياغة بعض البديهيات رغم إدراكنا لواقعها، ألا ترى أنه قد يقع الإنسان في الاعتقاد بأن كل موجود له سبب رغم أن واقع ما يدركه هو أن كل حادث له سبب؟! فلو كان اعتقاده بالواقع بسبب القضية الأولية لامتنع تنبيه المخطئ إلى الحق؛ لأنه إذا وقع الخطأ في الطريق لوقع الطريق في ما يترتب على الطريق، فكيف يمكن الانتباه إلى الحق بعد حصول الخطأ في الطريق؟! وبعبارة أخرى: إن كان إدراكنا للواقع بواسطة القضية الأولية وكانت القضية الأولية خاطئة = لم يعقل وجود طريق لانكشاف الواقع على ما هو عليه، بينما نجد أن من الممكن لفت النظر إلى الخطأ في الأوليات، وهذا يعني أننا ندرك الواقع باستقلال عن الأوليات، وغاية الأمر أننا قد نخطئ في صياغة القضية بعد إدراك واقعها.

**الشاهد الثالث**: أننا نجد منكري بعض الأوليات كالأشاعرة والفلاسفة الذين ينكرون التحسين والتقبيح العقليين الواقعيين والملاحدة الذين ينكرون مبدأ السببية = يجرون عمليا على ما أنكروه، فالأشعري والفيلسوف يجريان على التحسين والتقبيح الواقعيين في الواقع العملي والسلوكي، والملحد يجري على السببية في الواقع العملي

## [صياغة قضايا من الإدراك ومنشأ الخطأ فيها]

فبعد الإدراك تتقرر في الذهن قضايا تحكي عن الـمُدرَك[١٨]، ..........

---

والسلوكي، ونجد أن إنكارهم لهذه الأوليات مرتبط بجملة من التشويشات في هذه القضايا بحيث يمكن أن توجب اللبس في الجزم بالقضية، وهذا يعني أنه رغم حصول مشكلة في اعتقادهم بالقضية الأولية نجد أنهم يدركون واقع القضية كما يدركها غيرهم ممن يعتقد بالقضية.

**الشاهد الرابع**: أننا نجد لبعض القضايا الأولية قابليّةً لتعدد الصياغات، فيمكن في مبدأ نفي التناقض أن يقال «النقيضان لا يجتمعان»، وأن يقال «الشيء لا يصدقُ عليه نَفْيُه»، وأن يقال «الشيء إما كائن أو لا»، ولا إشكال في أن الواقع المدرَك للجميع واحد، ولا يخفى أن القضايا المتعددة متفاوتة مفهوما، وعليه ينطبق عليها ضابط الأوّلي عندهم؛ لأن تصور موضوع ومحمول كل من هذه القضايا والنسبة بينهما موجب للجزم بالقضية، وعليه تكون كل منها قضية أولية مختلفة عن الأخرى، مع أننا نجد أنها جميعا ترجع إلى مفاد واحد، وهذا يعني أن لنا إدراكا للواقع وأن هذه القضايا صياغة للواقع المدرك.

فهذه شواهد على أن العلم المتعلق بالواقع المحكيّ بالقضية الأولية يتعلق بالواقع من دون اتكاء على صورة ذهنية تتقرر في النفس، فالعلم المتعلق بالواقع المحكي بالأوليات علم مباشر.

واعلم أن هذه شواهد وليست أدلة، والعمدة هو الوجدان، فافهم!

(١٨) بعد أن نبّه المصنّف على أن العلم المتعلق بالأوليات يرجع إلى علم مباشر

وقد يقع الخطأ في الصياغة[١٩]، فيضع ما لا ينطبق على الـمُدرَك مكانَه للتسرع في التخيّل[٢٠]، ويُعالج بالتأمل[٢١].

---

بواقع الأوليات استغل الفرصة ليتحدث عن الأوليات وطبيعتها لما في ذلك من الأهمية الكبيرة كما لا يخفى.

وحاصل ما أراده هنا أن الأوليات هي مجرد صياغة للواقع المدرَك بالإدراك المباشر وأنه لا موضوعية لها إلا على مستوى ضبط الفكر وترتيبه وإيصال العلم إلى الآخر.

(١٩) لمّا كانت الأوليات صياغة للواقع نبّه المصنف على إمكان الخطأ فيها وإن لم يمكن الخطأ في العلم المباشر المتعلق بواقعها، فالإنسان لا يخطئ في إدراك واقع القضية التي تفيد أن الحادث له سبب، ولكنّه قد يخطئ في الصياغة، فيقول «الموجود له علة»، ثم يجزم بالصياغة الخاطئة متوهّما أن الصياغة التي صاغها هي المطابقة للواقع المُدرَك بالإدراك المباشر.

(٢٠) بيان لكيفية دخول الوهم في الأوليات، وهو باستبدال ما ينطبق على الواقع المُدرَك بغيره مما لا ينطبق على الواقع المُدرك، فيضع «الموجود» بدلا من «الحادث» في قولنا «الحادث له علة».

(٢١) بعد أن أشار المصنف إلى إمكان الخطأ في الأوليات نبّهَ على أن إمكان الخطأ في الأوليات غير موجب للسفسطة، وأنه يمكن رفع الغلط والاشتباه عنها، وذلك من خلال التأمل، فبعد أن كان واقع الأوليات معلوما بالعلم المباشر أمكن التدقيق في الصياغة المناسبة للقضية الأولية بأن يُنظر في مناسبة القضية

## [الأوليات]

### [التعريف]

الأوليّات[٢٢] هي القضايا التي يصوغها الذهن للحكاية عن واقع ما أدركه مباشرةً[٢٣] بمناطه[٢٤].

---

للمُدرَك وانطباقها عليه، وملاحظة عدم تقرر قضايا ضرورية أو براهين منافية للقضية التي صاغها الذهن للحكاية عن الواقع المعلوم، فليس في البين ما يقتضي السفسطة.

(٢٢) هذا استغلال للفرصة لبيان حال الأوليات ودفع الشبهات عنها، فبعد أن أشار المصنف إلى كون واقع الأوليات معلوما بالعلم المباشر استغل الفرصة ليبسط الكلام في الأوليات ويقرر حقانيّتها، والبحث في هذا هو أعظم البحوث في نظرية المعرفة، وهو مما لا ينبغي أن يخفى على طالب علم.

(٢٣) التقييد بالمباشر لإخراج ما عُلِمَ بالعقل بلا مباشرة، كالأمور الثابتة بالاستدلال.

(٢٤) احتراز عما يُدرك مباشرة من دون أن يتعلق الإدراك بمناط الواقع المدرك، وسيتضح المراد بذلك إن شاء الله.

وينبغي الالتفات هنا إلى أن الفرق بين الأوليات والمشاهدات أن العلم يتعلق في الأوليات بواقعها مشتملا على مناط الواقع المُدرَك، والعلم يتعلق بواقع المشاهدات من دون أن يشتمل على مناط الواقع المُدرَك.

## [مبرر الصدق]

ومبرر صدقها نفس الإدراك(٢٥) ..............................

---

(٢٥) لا مناص من الالتزام بأن مبرر صدق القضية الأولية هو نفس العلم؛ فإنه بعد الفراغ عن صدق القضية الأولية لا يخلو الأمر إما أن يكون مبرر ذلك نفس العلم أو لا، والثاني باطل، فتعيّن الأول، والوجه في بطلان الثاني أنه إن كان هناك مبرر آخر للعلم بصدق الأوليات فلا يخلو من أن يكون علما أو لا، فإن كان علما انقلب الأوّلي إلى نظري، وهو باطل، ولو سلّم عاد الكلام إلى مبرر ذلك العلم، وإن لا يكن علما لم يُتصوّر إنتاجه للعلم، فهو باطل أيضا، فلا مبرر لصدق الأولي غير العلم نفسه.

وينبغي الالتفات هنا إلى أن كلامنا في المبرر الإثباتي لا الثبوتي، فالبحث عن المبرر الثبوتي خارج عن بحث نظرية المعرفة.

وكذلك ينبغي الالتفات إلى أننا عندما ندّعي أن مبرر الصدق نفس العلم فإننا لا ندّعي وجود مبرر إثباتي للعلم بصدق القضية الأولية، بل مرجع قولنا «إن مبرر صدق الأولية هو العلم بواقعها» إلى أنه لا مبرر للعلم بصدق القضية الأولية إثباتا؛ لأن دعوى تبرير العلم بالشيء بنفس العلم بالشيء يرجع إلى عدم وجود مبرر إثباتي للعلم.

ومن ثم كان مرادنا [١] التنبيه على أنه لا يمكن تبرير صدق الأوليات أصلا، وأن السؤال عن المبرر غلط من أصله؛ فإنه لا معنى للسؤال عن مبرر ما لا يقبل التبرير، إذ حقيقة الأولي ترجع إلى انتفاء وجود مبرر إثباتي، وعليه يكون وجود

لا كونها تحليلية [٢٦]- بل الجزم بالتحليليات ليس من العلم؛ إذ لا تعبّر عن انكشاف ولا ينكشف بها شيء[٢٧] ..............................

---

المبرر الإثباتي مناقضا لحقيقة الأولي، هذا خلف.

[٢] والتنبيه على أن العلم بالأولي كافٍ في نفسه للاعتماد وبناء الفكر على أساسه، فقد يتوهم متوهم أن انتفاء الدليل على صدق القضية الأولية يقتضي سقوطها عن الاعتبار، وهذا باطل كما لا يخفى؛ فإن القيمة للعلم لا للدليل، والدليل طريق للعلم بالواقع لا أكثر، وما دام العلم بصدق الأوليات متقررا لم يكن في البين حاجة إلى مبرر.

(٢٦) ذهب بعضهم إلى أن الأوليات صادقة لكونها تحليلية، والمراد بالقضية التحليلية هو ما كان محمولها عين موضوعها مفهوما أو كان متضمّنا فيه، وبتعبير آخر أدق هي ما كان تحليل موضوعها ومحمولها موجبا للحكم بصدقها[١]، ولم يقرروا نكتة لهذا التخصيص، ولكن يمكن أن يُقال بأن دخول القضايا التحليلية في ضابط الأوّلي واضح؛ لأن تصور كل من الموضوع والمحمول والنسبة فيها موجب للجزم بالنسبة، وأما غير التحليليات فلا يكفي التصور فيها للجزم بالثبوت.

(٢٧) لأنه بعد كون المحمول متضمّنا في الموضوع أو كونه عينه مفهوما = لم يكن في القضية أي كشف عن الواقع؛ فلن يترتب على الحكم بثبوت المحمول للموضوع أمر زائد على العلم بالموضوع فقط، فما فائدة القضية -من جهة

---

(١) لاحظ: محمد تقي المصباح اليزدي، التعليقة على نهاية الحكمة؛ تعليقة ٣٧٠؛ المنهج الجديد في تعليم الفلسفة، الدرس التاسع عشر؛ أيمن المصري، أصول المعرفة والمنهج العقلي، ص١٦٩؛ محمد ناصر، كيف أعقل، ص١٢٣-١٢٥.

........................................................................

الكشف عن الواقع - إذاً؟!

وبهذا يُعلم أن إرجاع الأوليات إلى تحليليات إنكار للأوليات!

واعلم أن ما ذكره المصنف هو العمدة في إبطال إرجاع الأوليات إلى القضايا التحليلية، ولا بأس في المقام من ذكر ما ينبّه على إبطال ذلك، وحاصله أنه يلزم من إرجاع الأوليات إلى التحليليات **لوازم فاسدة:**

**اللازم الأول**: عدم إمكان تطبيق المبدأ البديهي على موضوع تطبيقا مفيدا.

توضيحه: أنه لو كانت القضايا البديهية تحليلية لما أمكن تشكيل قياس مفيد منها؛ وذلك لأن مقتضى تضمن المحمول في الموضوع أن لا يمكن إحراز الموضوع إلا بإحراز محموله، فلا يمكن في القضية التحليلية «الإنسان حيوان ناطق» مثلا أن يثبت كون شيء ما حيوانا ناطقا إلا بعد إثبات كونه إنسانا، ولا يثبت كونه إنسانا إلا بإثبات كونه حيوانا ناطقا، فلا يمكن على هذا الاستفادة من هذه القضية في إثبات كون شيء ما حيوانا ناطقا؛ لأنه لا يخلو: إما أن نعلم أنه إنسان فلا نحتاج إلى القضية لأن نفس كونه إنسانا هو كونه حيوانا ناطقا فلا حاجة لتوسيط القضية التحليلية، وإما أن لا نعلم أنه إنسان فلا يصح حينئذ توسيط القضية التحليلية لعدم إحراز موضوعها، فيكون الاستدلال بالقضية التحليلية حينئذ كالتمسك بالعام في الشبهة المصداقية، وهو ساقط.

ومثل هذا يجري في كل القضايا التحليلية؛ لوحدة المناط فيها، وهو أن القضايا التحليلية كلها لا يثبت موضوعها إلا بثبوت محمولها، وحينئذ فإن أحرز محمولها لم

.........................................................................

نحتج إلى توسيطها وإن لم يُحرَز محمولها لم يُحرَز موضوعها، فلا يصح التمسك بها.

**اللازم الثاني: عدم إمكان تشكيل قياس من الأوليات**

إن كانت الأوليات تحليلية لم يصح بحال من الأحوال تشكيل قياس منها، بل كل ما في الأمر أن ما يظهر بصورة القياس مجرد تنبيه.

فمثلا: قضية «المعلول يسانخ العلة» وقضية «الممكن الموجود معلول» يرتبطان كالتالي:

الممكن الموجود معلول، ولكل معلول علة تسانخه، إذن للممكن الموجود علة تسانخه.

فمقتضى كون الأوليات تحليلية أن يكون تصور الممكن الموجود كافيا لإثبات وجود علة له تسانخه وأن هذا عينُ هذا!!!

فيصير قولنا «الممكن الموجود له علة تسانخه» قضية أولية يكفي تصور موضوعها لإثبات محمولها لها بلا حاجة إلى حد أوسط!!!

وهو كما ترى.

**اللازم الثالث: انتفاء القضايا الفطرية**

قد تقرّر في أبواب البرهان من المنطق أن البدهيات ست، ومنها الفطريات، وذكروا أن مناطها أن الحد الأوسط يحصل في الذهن عند الالتفات إلى الموضوع والمحمول بلا حاجة إلى كسب ونظر.

فهي مجرد توضيح[٢٨] إن كان[٢٩]، فلا أصل لمبدأ الهوية[٣٠]-، ..............

---

ولا يخفى أن الحد الأوسط -حينئذ- إما أن يكون مستبطنا في الحد الأصغر أو لا، فعلى الأول لن يكون حدا أوسط لأن تصور الموضوع كاف في الالتفات إليه، ومع الالتفات إليه يثبت الحد الأكبر من دون توسيط حد أوسط.

وعلى الثاني ستكون الصغرى -التي هي أولية - تركيبية، وهذا خلف كون الأوليات تحليلية.

وأنت خبير بأن هذه اللوازم فاسدة لمخالفتها للوجدان.

(٢٨) إشارة إلى تصوّر فائدة للقضية التحليلية، وهو كون المحمول موضّحا لمفهوم الموضوع الذي قد يُغفل عنه.

(٢٩) إشارة إلى عدم تحقق التوضيح في جميع الحالات.

(٣٠) هذا طعنٌ فيما يُسمى بمبدأ الهوية الذي يُزعم اتكاء المنطق الأرسطي عليه، وهو ضرورة ثبوت الشيء لنفسه الدال عليه قولنا «أ هو أ»، والوجه في الطعن أنه لا كاشفية لهذه القضية عن شيء، فلا معنى لجعلها مبدأ يتكئ عليه العلم، وينبّه على ذلك أنه لو كان مبدأ لتوقف إثبات أن زيدا هو زيد على تشكيل القياس التالي: زيد شيء، والشيء ثابت لنفسه بالضرورة، إذاً زيد ثابت لنفسه بالضرورة، إذاً زيد هو زيد.

ولا يخفى أن قولنا «الشيء ثابت لنفسه بالضرورة» ليس بأجلى عند العقل من قولنا «زيد هو زيد» ليقع الأول في طريق إثبات الثاني، بل كما أن الأول صادق كذلك الثاني بنفس الدرجة، فلا معنى لجعل الأول مبدأ يتكئ عليه الفكر!

ولا رجوعها إلى العلم الحضوري(٣١) ..............................

---

هـذا، والظاهر عدم حضور مبدأ الهوية في التراث المنطقي والفلسـفي الإسـلامي، والـذي وقفـت عليه طرحُه كأوليّ من الأوليـات في بعض الكتب[1].

**(٣١)** زعـم بعضهـم[2] أن قيمـة الأوليـات تسـتند إلى العلـم الحضـوري، وذلـك بالبيـان التالي:

**النقطـة الأولى:** تتميـز الأوليـات بـأن محمولهـا وموضوعها مـن المعقـولات الثانية الفلسفية.

**النقطة الثانية:** المعقول الثاني الفلسـفي ينتزع من المعلوم الحضوري[3].

**النقطـة الثالثـة:** يتم إحـراز تطابق المعقول الثاني مع منشـأ انتزاعه مـن خلال العلم الحضـوري؛ لأن المعقـول الثاني حاضر عنـد العقل، والمعلوم المنتزع منـه المعقول الثاني معلـوم حضورا، التطابـق بينهما مضمون لاتكاء ذلك عـلى العلم الحضوري.

**النقطـة الرابعة:** يتم إحـراز اتحاد الموضوع والمحمـول في القضية الأولية من خلال المقارنـة بين الموضوع والمحمول وملاحظة تضمن الموضـوع للمحمول، وهذه المقارنة والمقايسـة مضمونـة الصحة لأن الموضوع والمحمول معلومـان بالعلم الحضوري، وما دامـا كذلك أمكن تحصيل الضمان باتحـاد المحمول والموضوع.

---

(١) لاحظ: صدر الدين محمد بن إبراهيم الشيرازي، الحكمة المتعالية، ج١ ص٢٧؛ محمد حسين الطباطبائي، نهاية الحكمة، المرحلة الحادية عشرة، الفصل التاسع.

(٢) لاحظ: محمد تقي المصباح اليزدي، المنهج الجديد في تعليم الفلسفة، الدرس التاسع عشر.

(٣) لاحظ: محمد تقي المصباح اليزدي، المنهج الجديد في تعليم الفلسفة، الدرس السابع عشر.

-إذ لا خصوصية له لو كان[٣٢]-، ولا ترجع إلى بطلان التناقض[٣٣] ......

---

ومن خلال هذه النقاط يتضح دور العلم الحضوري في ضمان صحة الأوليات وسلامتها.

وهو كما ترى؛ فإنه مبنيّ على اختصاص الطريق إلى العلم بالواقع في العلم الحضوري، فاضطر إلى إرجاع قيمة التصورات والتصديقات إلى العلم الحضوري، والصحيح أنه لا حاجة إلى ذلك كله؛ لأن الأوليات إن كانت تحليلية لم نكن بحاجة إلى أكثر من إحراز التحليل، ولا حاجة إلى هذا الإطناب أصلا، فيكفي بيان اتكاء ثبوت التحليل على العلم الحضوري، على أن في هذا الكلام إقحاما لما لا دخل له بالمسألة؛ فإن الكلام في مناط بداهة الأوليات، فيكفي لبيان ذلك إرجاعها إلى التحليلية، وأما كيفية العلم بالتحليل فأمر خارج عن محل الكلام كما هو واضح.

هذا كله إن سلمنا دخل العلم الحضوري في إضفاء قيمة للمعرفة، لكنك عرفت أنه لا دخل له وأن المدار على العلم والانكشاف وأنه لا خصوصية لكون العلم حضوريا.

هذا إن كان هناك ما يسمّى بالعلم الحضوري.

(٣٢) أشار بذلك إلى ما تقدّم من أنه لا خصوصية للعلم الحضوري في ضمان صدق العلم؛ فالعلم بما هو علم حق لا بما هو علم حضوري، وهذا فضلا عن الإشكال في أصل حقيقة العلم الحضوري.

(٣٣) بحيث تكون النكتة في صدق الأوليات راجعة إلى أن نفيها مساوق للجمع بين النقيضين، فيُقال مثلا «لو كان مبدأ العلية كاذبا لزم اجتماع النقيضين، وهو باطل، فمبدأ العلية صادق»، وبتوضيح أكثر «الممكن يحتاج إلى علة في وجوده؛ لأنه لو لم

-لأن توسيط انتفاء التناقض لإثبات الأوّلي متفرّع على ثبوت الأوّلي(٣٤)، ..

---

يحتـج إلى علة لـزم اجتماع النقيضين، بيان الملازمة أن الممكن هو ما تسـاوت نسـبته إلى الوجـود والعـدم، فلو وجـد من غير علـة لزم أن يترجح المتسـاوي مـن دون مرجح، والتسـاوي والترجـح نقيضان؛ لأن التسـاوي هـو عدم الترجح، والجمع بين المسـاواة والترجح جمـع بين النقيضين، وإنـه باطل»(١).

(٣٤) توضيـح ذلـك أن الاسـتدلال بنفـي التناقض عـلى صحة القضيـة يرجع إلى قيـاس اسـتثنائي شرطيّتُـه «لـو لم يكـن كـذا وكـذا صادقـا لزم الجمـع بـين النقيضين» واسـتثناؤه «ولكـن الجمـع بين النقيضـين باطـل» والنتيجـة «إذاً كذا وكـذا صادق».

ويلاحـظ عـلى هـذا القيـاس أن القضيـة المـراد إثبـات صحّتهـا بهـذا القيـاس (= القضيـة الحمليـة المذكورة ضمن القضيـة الشرطية) [أ] إما أن تكون صادقة في نفسـها مـع قطع النظـر عن انتفـاء التناقـض [ب] أو لا.

[أ] فـإن كانـت صادقـة في نفسـها صدقـت القضيـة الشرطيـة التـي يبتنـي عليهـا القيـاس؛ لأن فـرض كذبهـا بقولنا «لو لم يكن كـذا وكذا صادقا» فـرضٌ لكذب ما هو صـادق، وفـرض كـذب ما هو صـادق فـرض للجمع بـين النقيضين، فتصـدق بذلك القضيـة الشرطية التي يشـتمل عليها القياس الاسـتثنائي، ولكـن لا يخفى أنه لا يمكن

---

(١) لاحظ ما قد يكون بيانا لهذه الطريقة في تصحيح الأوليات: الحسين بن عبيد الله ابن سينا، الشفاء، البرهان، المقالة الثالثة، الفصل الأول؛ الشفاء، الإلهيات، المقالة الأولى، الفصل الثامن؛ فخر الدين محمد بن عمر الرازي، المباحث المشرقية، ج١ ص٣٤٨؛ المحصل، ص٢٨؛ شرح عيون الحكمة، ج١ ص٢٠٣؛ الحسن بن يوسف ابن المطهر الحلي، نهاية المرام في علم الكلام، ج٢ ص١٧٤؛ سعد الدين مسعود بن عمر التفتازاني، شرح المقاصد، ج١ ص٢١٩-٢٢٠؛ صدر الدين محمد بن إبراهيم الشيرازي، الحاشية على إلهيات الشفاء، ص٣٨؛ الأسفار، ج١ ص٩٠ وج٣ ص٤٤٣.

................................................................

الاعتماد حينئذ على هذا القياس لإثبات صدق القضية الحملية؛ لأن صدقها مفروغ عنه، ولا معنى لإثبات ما فُرِغ من صدقه، ويكون الاعتماد على القياس الاستثنائي لإثبات صدق الأولية حينئذ مشتملا على المصادرة على المطلوب.

[ب] وإن لم تكن صادقة في نفسها مع قطع النظر عن انتفاء التناقض لم تصدق الشرطية التي يبتني عليها القياس؛ لأن فرض كذبها بقولنا «لو لم يكن كذا وكذا صادقا» ليس فرضا لكذب ما هو صادق، بل هو فرضٌ لكذب ما يحتمل كونه صادقا ويحتمل كونه كاذبا، وفرض كذب ما يحتمل أن يكون كاذبا لا يستلزم الجمع بين النقيضين كما هو واضح، فلا تصدق الشرطية، ومع عدم صدقها لا ينتج القياس.

ويترتب على هذا البيان أنه لا يمكن توسيط نفي التناقض لإثبات الأوليّات إلا بعد الفراغ عن ثبوت الأوليّات، ومع الفراغ عن ثبوت الأوليّات لا معنى لتوسيط نفي التناقض لإثباتها، فما ذُكِرَ لا شيء!

واعلم أن هذا الإشكال على توسيط مبدأ نفي التناقض جار في التحليليات فضلا عن غيرها من القضايا، فلا يمكن توسيط مبدأ نفي التناقض لإثباتها؛ فإن البيان المتقدم بتمامه جارٍ فيها، وبهذا يعلم سقوط ما ذكره البعض من رجوع الأوليات إلى مبدأ نفي التناقض ممثّلا بالقضايا التحليلية ولزوم الجمع بين النقيضين على تقدير كذبها[1].

---

(١) لاحظ: فخر الدين محمد بن عمر الرازي، المباحث المشرقية، ج١ ص٣٤٨-٣٤٩؛ الحسن بن يوسف ابن المطهر الحلي، نهاية المرام في علم الكلام، ج٢ ص١٧٤؛ سعد الدين مسعود بن عمر التفتازاني، شرح المقاصد، ج١ ص٢١٩-٢٢٠؛ صدر الدين محمد بن إبراهيم الشيرازي، الحاشية على إلهيات الشفاء، ص٣٨؛ الأسفار، ج٣ ص٤٤٣-٤٤٦.

.....................................

---

وقـد قـام بعـض العلـماء بتعميـق بيـان القـوم[1]، ولعـل مـا أفاده هـو مـراد القوم مـن البيانـات السـابقة، فأفـاد أن مبـدأ نفـي التناقـض يلعـب دورا في حصـول العلم بالأوليـات وإن لم يلعـب دورا في تقريـر مضمـون القضيـة الأوليـة، فالقضيـة الأولية حاصلـة بالبداهـة، ولكـن لا يمكن ثبوت واسـتقرار العلـم بها إلا بتوسـيط مبدأ نفي التناقـض؛ وذلـك لأنه لو لم تكن هـذه القضية صادقـة لأمكن الطرف المقابـل للقضية الأوليـة، وإمكانـه مسـاوق للشـك فيـه، والشـك في الطـرف المقابـل عـين الشـك في الطـرف الأصـل، فيسـتحيل حصول اليقـين بالطـرف الأصل.

وبعبارة أخرى: لا يمكن لمبدأ نفي التناقض أن يشكل كبرى تُستنبط منها بضم صغرى = قضية أولية -كما هو المنهج الطبيعي في استنباط النظريات من الأوليات وغيرها-؛ لوضوح عدم اشتمال الأوليات على حد أوسط بعد التحليل، ولكن لا بد من انضمام مبدأ نفي التناقض لتتميم التصديق وتحصيل العلم بالقضية الأولية؛ لتوقف حصول العلم على نفي النقيض، ولا يمكن نفي النقيض إلا بضم مبدأ نفي التناقض.

ويتم ضم مبدأ نفي التناقض بتشكيل قياس استثنائي مشتمل على قضية منفصلة تتضمّن القضية الأولية ونقيضها، ثم يستثنى أحد الطرفين ليثبت انتفاء النقيض، فيُقال «إما أن تصدق القضية الأولية أو لا، ولكنها صادقة، فنقيضها كاذب، وهو المطلوب».

**يلاحظ عليه:**

**الملاحظـة الأولى:** أن الشـك في النقيـض إنـما يسـتلزم الشـك في الأصـل إن قلنـا

---

(١) لاحظ: محمد حسين الطباطبائي، نهاية الحكمة، المرحلة الحادية عشرة، الفصل التاسع.

..................................................

بامتناع التناقض، وأما إن لم نقل به فلا ملازمة بين الشك في النقيض والشك في الأصل، وبعبارة أوضح: إن المُدّعى أننا إن لم نعتمد على مبدأ نفي التناقض لم يحصل لنا العلم؛ لأن نقيض الأصل مشكوك حينئذ، ومع الشك فيه يسري الشك إلى الأصل، فلا يقين بالمبدأ الأولي من دون مبدأ نفي التناقض، وعند تحليل ما ذكره المدّعي نجد أن ما ذكره مبنيٌّ على فرض إلغاء مبدأ نفي التناقض ليُلزم باللازم الفاسد، فذكر أن إلغاء مبدأ نفي التناقض يستلزم الشك في النقيض، والشك في النقيض يستلزم الشك في الأصل، فيقال له: إن نفي مبدأ التناقض يستلزم الشك في النقيض، ولكن استلزام الشك في النقيض للشك في الأصل مبني على ثبوت مبدأ نفي التناقض وتوسيطه؛ لأنه لو لم يتم توسيطه لأمكن تصوير الشك في النقيض مع اليقين بالأصل؛ فإنه إن جاز اجتماع النقيضين أمكن اليقين بالأصل واليقين بالنقيض في وقت واحد، فكيف يُنفى إمكان اجتماع اليقين بالأصل والشك في النقيض عند إلغاء مبدأ نفي التناقض؟!

والحاصل أنه لا يلزم من نفي مبدأ نفي التناقض بالنسبة للأوليات أكثر من تجويز الشك في نقيضها مع فرض صدقها، ولا يلزم من ذلك زوال اليقين بها.

فإن قيل: إن المراد في المقام نفي اليقين المضاعف، وهو اليقين بأن كذا هو كذا مع اليقين بأنه لا يمكن أن لا يكون كذلك.

قلت: ليس هذا مرادا للمدّعي كما هو صريح كلامه، ولو كان مرادا لم نضايقه في ذلك؛ فإنه التزام بثبوت قيمة للأوليات مع قطع النظر عن مبدأ نفي التناقض،

.......................................................

وهـو مطلوبنـا في المقام، وسـيأتي أنه لا وجـه للاهتمام بما يُسـمى باليقـين المضاعف إن شاء الله(١).

الملاحظـة الثانيـة: أن الاسـتدلال المذكـور لا يصلح لإثبات مطلـوب المدّعي؛ لأن قوله في الاسـتدلال «إما أن تصدق القضية الأولية أو يصدق نقيضها، ولكنها صادقة، فنقيضهـا كاذب، وهـو المطلـوب» يتضمّـن افـتراض صـدق القضية الأوليـة، وحينئذ يقـال: إن صـدق الأوليـة [أ] إمـا أن يكـون معلومـا مـع قطـع النظر عن الاسـتدلال المطـروح [ب] أو أنـه معلوم بعد الاسـتدلال المذكور.

[أ] فعـلى الأول لم يمكن ادعاء توقف العلم بالأولية واسـتقراره على الاسـتدلال؛ لأنـه لا معنى لإثبات مطلـوب بدليل يتوقف عـلى ثبوت المطلوب.

[ب] وعـلى الثـاني لا يمكن توسـيط صدق الأولية في الاسـتدلال؛ لأنـه لا يمكن توسـيط مـا لا يُعلم في اسـتدلال برهانيّ.

والحاصـل أن الاسـتدلال باطل؛ لأن اليقـين بصدق الأولية إمـا حاصل قبل ذلك أو لا، فعـلى الأول لا حاجـة إلى الاسـتدلال، وعلى الثاني لم يمكن الاسـتدلال؛ لأنه لا يمكن توسـيط ما لا يقين بـه في البرهان.

الملاحظـة الثالثـة: أن صياغة الاسـتدلال ناقصة؛ فإن الاسـتدلال المذكور لا يثبت إلا بطـلان النقيـض، وليـس فيه أنـه لولا نفـي النقيض لم يسـتقر العلم بالمبـدأ الأولي،

---

(١) وبعد أن قررت هذا الإشكال وقفت عليه في كلمات أحد المدققين، لاحظ: غلام رضا الفياضي، تعليقة على نهاية الحكمة، المرحلة الحادية عشرة، الفصل التاسع.

ولوضوح عدم توقف العلم بها على نفي التناقض[٣٥]-، وبطلان التناقض أوّلي كبقيّة الأوليات[٣٦]، ......................................

---

فالصحيح أن هناك قياسين، [أ] الأول هو ما ذكره المستدل، [ب] والثاني هو ما يثبت أن تجويز النقيض يستلزم انتفاء العلم عن الأصل، والكلام في الثاني لا الأول كما لا يخفى.

والحاصل أنه لا وجه لإضفاء قيمة خاصة لمبدأ نفي التناقض، ولا وجه للزعم بوجود قضية ترجع إليها جميع القضايا.

(٣٥) هذا لفت للنظر إلى العمدة في إبطال الحاجة إلى مبدأ نفي التناقض لتصحيح الأوليّات، وحاصله أننا لا نجد أنفسنا محتاجين في مقام العلم بالأوليات إلى مبدأ نفي التناقض، وهذا يكفي أهل النباهة ليعلموا ببطلان ابتناء العلم بالأوليات على مبدأ نفي التناقض بلا حاجة للبسط.

(٣٦) ذكر هذا ليبيّن أنه لا خصوصية لمبدأ نفي التناقض بحيث يُتوهّم أن صرح العلم مبنيٌّ عليه؛ لأن المبدأ صحيح كما أن غيره من الأوليات صحيح، والمبدأ يثبت ما لا يثبتُه غيره من الأوليات كما أن غيره من الأوليات يثبت ما لا يثبته مبدأ نفي التناقض، والمبدأ لا يؤثر في صحة بقية الأوليات كما أن بقية الأوليات لا تؤثر في صحة مبدأ نفي التناقض، فلا معنى لإعطاء هذا المبدأ قيمة خاصة، ومن ثم لا يكون ثَمَّ وجهٌ لوصف مبدأ نفي التناقض بأم القضايا وأول الأوائل.

واعلم أن القيمة الرئيسة لمبدأ نفي التناقض تكمن في إفادة تصحيح نفي ما يقابل القضايا التي ثبت صدقها، فكل ما ثبت صدقُه يمكن نفي نقيضه بمبدأ نفي

ولا محصّل لما يُسمّى بإدراك الوهم(٣٧)؛ ..........................

---

التناقض، فيترتب على ذلك تصحيح القياس الاستثنائي المبني على التلازم بين الإثبات والنفي، فيقال مثلا «لو لم يكن كذا صادقا لصدق نقيضه، ولكن نقيضه كاذب، فالأصل صادق»، ولولا مبدأ نفي التناقض لم يمكن ذلك.

(٣٧) جاء في كلماتهم إثبات قوة مدركة سمّوها بقوة الوهم، وزعموا أن لها تقررا في نهاية التجويف الأوسط من الدماغ، وزعموا أنها تدرك المعاني الجزئية غير المحسوسة المضافة إلى المحسوسات، كالحكم بأن الذئب مهروب منه وعدو ومُضادّ وأن الولد معطوف عليه[1]، واستشكل بعضهم في ثبوت القوة الوهمية من رأس ورأى أن من الممكن إرجاع تأثيرها إلى القوى المدركة الأخرى[2].

وقد ذكر القائلون بثبوتها أن القوة الوهمية تقتضي الجزم بأحكام جازمة غير مطابقة للواقع لا تقبل التشكيك بسهولة، كالتصديق بأن كل موجود متحيّز، والتصديق بأن العالم غير متناه؛ ومنشأ الخطأ في هذا الحكم الوهمي أن القوة الوهمية لا تتصور خلاف الأمور المحسوسة، فتحكم على ما ليس بمحسوس بحكم المحسوس، ولا تقبل حكما غير محسوس[3].

---

(١) لاحظ: الحسين بن عبيد الله بن سينا، النجاة، ص٣٢٩؛ الشفاء، الفن السادس من الطبيعيات (النفس)، المقالة الرابعة، الفصل الثالث؛ نصير الدين الطوسي، شرح الإشارات، ج٢ ص٣٢٤ وص٣٤١ وص٣٤٥؛ صدر الدين محمد بن إبراهيم الشيرازي، الحكمة المتعالية، ج٣ ص٣٦٠-٣٦٢ وج٨ ص٢١٥-٢١٨.

(٢) لاحظ: يحيى بن حبش السهروردي، حكمة الإشراق [ضمن مجموعه مصنفات شيخ إشراق]، ج٢ ص٢٠٩-٢١٠؛ محمد حسين الطباطبائي، الحاشية على الأسفار [ضمن الحكمة المتعالية في الأسفار الأربعة]، ج٨ ص٢١٧، محمد تقي المصباح اليزدي، تعليقة على نهاية الحكمة، تعليقة رقم ٣٦٠.

(٣) لاحظ: الحسين بن عبيد الله بن سينا، الشفاء، الفن الخامس من المنطق [= البرهان]، المقالة الأولى، الفصل الرابع؛ النجاة، ص١١٥-١١٨؛ نصير الدين الطوسي، شرح الإشارات، ج١ ص٢٢١-٢٢٣.

.........................................................

---

والعمـدة عندهـم في كشـف القضايا الوهمية على ما يُستفاد من تتبـع كلماتهم ثلاثة أمور:

الأمـر الأول: النقـض على ما حكم بـه الوهم بنفس الوهم، فالوهـم يحكم بأن كل موجـود محسـوس مثـلا، فيُنقـض عليـه بنفس الوهـم الذي هو غـير محسـوس، فيُعلم بذلك كذب حكـم الوهم(١).

الأمـر الثـاني: النقض عـلى ما حكم بـه الوهم بتسـليم الوهـم للمقدمـات العقلية التـي تسـتلزم خلاف مـا يحكم بـه الوهم(٢).

الأمـر الثالـث: ملاحظـة المطلـوب في الاسـتدلال، فـإن لوحـظ أن موضوعــه أو محمولـه خـارج عن المحسـوس -كالـشيء والموجـود والعلة والـكلي والجزئـي والمبدأ والنهايـة- وكانـت النفـس مضطـرة للحكـم عليه بحكم المحسـوس وجـب التوقف عـن قبـول الضرورة والتركيز على مقدمات الاسـتدلال، فإن تم الدليـل كانت القضية صادقـة، وإن لم يتـم كانـت وهمية(٣).

---

(١) لاحظ: الحسين بن عبيد الله بن سينا، الشفاء، الفن الخامس من المنطق [= البرهان]، المقالة الأولى، الفصل الرابع؛ الإشارات والتنبيهات [ضمن شرح نصير الدين الطوسي]، ج١ ص٢٢٢؛ فخر الدين محمد بن عمر الرازي، شرح الإشارات، ج١ ص٢٧٠.

(٢) لاحظ: الحسين بن عبيد الله بن سينا، الشفاء، الفن الخامس من المنطق [= البرهان]، المقالة الأولى، الفصل الرابع؛ النجاة، ص١١٧-١١٨؛ الإشارات والتنبيهات [ضمن شرح نصير الدين الطوسي]، ج١ ص٢٢٢؛ فخر الدين محمد بن عمر الرازي، شرح الإشارات، ج١ ص٢٦٩.

(٣) لاحظ: الحسين بن عبيد الله بن سينا، الشفاء، الفن الخامس من المنطق [= البرهان]، المقالة الأولى، الفصل الرابع.

إذ للخطأ مناشئ(٣٨) ..........................

---

وقد اعترض على هذا بعضهم؛ لأنه مع الالتزام بوجود أحكام جازمة غير مطابقة للواقع تتسبب بها القوة الوهمية = يلتبس الأمر ويسقط طريق التمييز بين الوهميات والأوليات، فذهب البعض إلى أن الجزم في الوهميات لا يبلغ مرتبة الجزم في الأوليات[1].

وذهب بعض إلى أن ما يُسمى بالوهميات لا يختلف عن الأوليات وأن الجميع صادق ولا وجه للتفريق[2]، وهذا رغم التزامه بتقرر أمور لا ينالها العقل يسمّيها بمحارات العقول[3]!

هذه زبدة المشهد العلمي في المقام حسب ما يبدو.

**(٣٨)** بعيدا عن المشاكل المرتبطة بتصور الفلاسفة لقوى النفس المدركة وغير المدركة ترتكز المشكلة المعرفية في القول بالوهميات الكاذبة في أن الالتزام بثبوتها يوجب التباس حال الأوليات بغيرها؛ فإن الإنسان بعد أن كان عاجزا عن التمييز بين القوة التي أوجبت الجزم بالقضية لم يكن له طريق غير اعتماد ما ذكره المناطقة في التمييز بين الوهميات والأوليات، والملاحظ أن الطرق التي ذكروها لا تسد الاحتمالات ولا تحل الإشكال!

**فالطريق الأول** [أ] مختص بتكذيب قضية واحدة، وهي قولنا «الموجود محسوس»،

---

(١) لاحظ: فخر الدين محمد بن عمر الرازي، منطق الملخص، ص٣٤٨.

(٢) لاحظ: تقي الدين أحمد ابن تيمية الحراني، درء تعارض العقل والنقل، ج٦ ص٤٤-٥٩؛ مجموع الفتاوى، ج٩ ص١٩٣؛ الرد على المنطقيين، ص٣٩٦، بيان تلبيس الجهمية، ج٢ ص٣٦٩-٣٧٠.

(٣) لاحظ: تقي الدين أحمد ابن تيمية الحراني، بيان تلبيس الجهمية، ج٢ ص٣٦١.

..........

فـلا يحل الإشـكال في بقية القضايا الوهميـة المزعومة، [ب] ثم إنـه لا طريق لنفي كون القوة الوهمية محسوسـة؛ فإن المراد بالمحسـوس ما يقبل الحس، لا المحسـوس بالفعل.

[ب] **والطريـق الثـاني** يختـص بـما قـام البرهـان العقـلي عـلى نفيـه، فَلِـمَ لا تكـون وهميـات في البـين لا برهـان عقلي يثبتهـا أو ينفيهـا؟! ولِمَ لا تكون في البـين قوة أخرى غـير العقل والوهـم تدرك بعض القضايـا المناقضة لحكم الوهم، فيتوهم الإنسـان أنها أحـكام عقلية تصلح لإسـقاط الحكم الوهمـي المزعوم؟! فلماذا تقدمـت هذه الأحكام عـلى الحكم الوهمـي الجازم؟!

**والطريـق الثالـث** لا معنـى لـه؛ لأنـه يقتـضي الشـك في كل حكـم عقلي متناسـب مـع الحـس مع إيـكال أمر القضية المشـكوك في وهميّتها إلى اسـتدلال تتضمّـن مقدماتُه نفـس المشـكلة، فالقضيـة المشـكوك وهميّتها تتضمّن محمـولا أو موضوعا متناسـبا مع المحسوسـات، وهـذا الموضـوع أو المحمول موجـود لا محالة في مقدمات الاسـتدلال المـراد اعتـماده لتحقيق حال القضية المشـكوك وهميّتها، ومن ثم يسري الشـك بالوهمية إلى المقدمـة التـي تتضمّـن ذلـك الموضـوع أو المحمول، فـإن أردنـا إقامـة الدليل على المقدمـة عـاد نفـس الكلام، وهكـذا، ومن ثَـمّ يكون هـذا الطريق مسـاوقا لرفـع اليد عـن أي قضيـة يجزم بها الإنسـان وتتضمن موضوعـا أو محمولا متناسـبا مع الحس، فما ذُكِر مـن طرق لا يحل المشـكلة.

واعلـم أن **العمـدة عنـدي** هـو [أ] إنـكار الوهميـات إن أريد بهـا قضايـا تحكم بها النفـس حكـما جازما اسـتنادا إلى قـوة الوهم بما هي قـوة إدراكية؛ والوجـه في ذلك أنه لا يخلـو الجـزم بالقضية إما أن يتضمّن إدراكا وجدانيـا بمفاد القضية أم لا، فعلى الأول

..................................

لا مجال للخطأ، وعلى الثاني لا معنى لافتراض الصحة لو أمكن مثل هذا الجزم، وسيأتي إن شاء الله ضابط تحقق الجزم في النفس في آخر التنبيهات.

[ب] هذا، على أن الالتزام بوجود قوة تقتضي الجزم الكاذب في موارد يفتح الباب لاحتمال قوى أخرى تقتضي الجزم في غير موارد المحسوسات، ومن ثمَّ يكون الالتزام بتأثير القوة الوهمية هذا التأثير مساوقا لفتح باب السفسطة وسقوط تمام الأحكام العقلية كما هو واضح.

وأما الأمثلة التي افتُرِضَ تأثير الوهم في الجزم بها فمنشأ الجزم بها هو تعذّر تخيّل ما ليس بمتحيّز؛ فالإنسان عاجز عن تخيل ما لا تجربة إدراكية متعلقة به أو بنظيره، فكما لا يمكن للأعمى أن يتخيّل الألوان ويصوّرها في ذهنه كذلك لا يمكن للإنسان أن يتخيّل ما ليس بمتحيّز وما لا سبب له وما هو موجود قبل ابتداء العالم وعدم إحاطة الفراغ بالعالم، ولمّا كان عاجزا عن ذلك كان من شأنه أن يبني من غير التفات على انتفاء ما يُتخيّل، فبدلا من أن يقول «الموجود الذي ندركه بالتجربة الحسية ونظائره متحيّز» يقول «الموجود متحيّز»، وبدلا من أن يقول «الموجود الحادث له سبب» يقول «الموجود له سبب»، وبدلا من أن يقول «لا أتخيل موجودا متقدما على العالم بلا زمن» يقول «لا يوجد شيء قبل العالم»، وبدلا من أن يقول «لا متحيز وراء العالم المحدود» يقول «العالم محاط بالفراغ» بانيا على أن الفراغ بُعد غير متناه، وهكذا.

والجامع بين هذه التوهمات هو التسوية بين ما لا يُتخيّل وما لا يوجد مع أن الإنسان لا يدرك هذه التسوية! وغاية الأمر أنه يتسرّع ولا يدقق، فيقع في الاشتباه

تأتي إن شاء الله[٣٩].

## [كيفية الإدراك في الأوليات وإشارة إلى المصدر]

ولا تتوقف صحتها على العلم بكيفية العلم[٤٠]، ........................

---

في مقام صياغة قضاياه التي تتضمن حكما جازما راجعا إلى إدراك صحيح.

ويتم الالتفات إلى هذه التوهمات [١] من خلال تحليل منشأ الجزم إن تعلق بحكم مرتبط بالمتخيلات والمحسوسات، [٢] ومن خلال إقامة البرهان على بطلان إطلاق القضية المتوهمة، كالبرهان المثبت لاحتياج الأجسام -مع تفسير الجسم بالمتحيز- والبرهان المثبت لغنى الخالق عن السبب والبرهان المثبت لسبق الخالق للعالم سبقا حقيقيا منفكا عن العالم المثبت لاستحالة وجود الفراغ.

تنبيه: المراد بالتخيل في كلامي هو الأعم من استحضار الصور المحسوسة ومن التركيب بينها وصناعة صور ذهنية جديدة، كتخيل البقر والفرس والنخيل، وكتخيل الفرس برأس إنسان ونهر من زئبق ونحو ذلك، وهو بهذا المعنى أخص من التصور، فالتصور يشمل هذا ويشمل الالتفات إلى معان ليس لها ما بإزاء محسوس كالشيء والعالم والقادر والغني والمحتاج (= معقولات ثانية فلسفية).

(٣٩) في آخر التنبيهات.

(٤٠) هذا تنبيه على ما قد يوقِع الناظر في الشبهة؛ فقد يتوهّم البعض أنه ما لم تُعلم كيفية العلم بالأوليات امتنع الاعتماد عليها، فيعتبر نفس عدم وضوح كيفية العلم بالأولية إشكالا على فرضية حصول العلم بالأوليات، فنبّه المصنف على أنه

.............................

لا وجـه لهـذا التوهّـم؛ لأن المدار في تقـرر قيمة للعلم إنـما هو في حصـول العلم، وأما العلـم بكيفية حصـول العلم فليس شرطا للعلم أصلا، من ثَـمّ لم يكن في جهلنا بكيفية حصـول العلم إشـكال في قبول العلـم بالأوليات بعد الفراغ عـن حصوله بالفعل.

واعلـم أن عمـدة **الإشـكالات** المرتبطـة بكيفيـة حصـول الأولي وفقا لمسـلكنا من إرجاعـه إلى العلـم المبـاشر **ثلاثة:**

**الأول:** أنـه لا يعقـل تعلـق العلم المبـاشر بمفاد القضيـة الكلية؛ فإن واقـع القضية الكليـة هـو عـدد غـير محـدود مـن الأفـراد، والعلـم المبـاشر لا يتعلـق إلا بالأمـور المتشـخصة الخارجيـة، فكيف يتعلـق العلم المباشر بواقـع القضية الكليـة والفرض أن المُـدرَك خارجـي محدد؟!

**الجـواب:** أن صـدق القضيـة الكليـة لا يتبع إحراز الحكـم في تمام أفرادهـا فقط، بل يكفـي العلـم بمنـاط الحكم لتعميمـه، فصدق القضيـة «النـار محرقة» لا يتبـع إثبات أن كل نـار شـخصية محرقـة، وإنما يتبع العلـم بكون النار مناطـا للإحراق، فإذا قـام الدليل عـلى أن النـار علة وسـبب للإحراق ثبت أن كل نـار محرقة وإن لم يتم إحـراز إحراق كل نـار بشـخصها، فكذلك الأمر في العلـم بالأوليات؛ فإن المبرر لكليـة القضية الأولية هو تعلـق العلـم بمنـاط الحكـم الأولي، فعندما يعلم الإنسـان بحـادث من الحـوادث يعلم بـأن لهذا الحادث سـببا، وعندمـا يحلل معلومه يجد أنـه علم بارتباط الحادث بسـبب من خـلال ملاحظة نفـس خصوصية الحدوث لا مـن خلال ملاحظة طبيعـة الماهية الحادثة ولا مـن خـلال ملاحظة كل مـن الحدوث وطبيعـة الماهيـة، فيجد أن الحكـم بالارتباط بالعلـة تابـع لإدراكـه للحدوث، فيصـح تعميم الحكم لكل حـادث حينئذ.

..........................................

---

وبعبارة أخرى: إن العلم المباشر تعلق بشخص الحادث، وتعلق بعلاقة بين الحدوث والارتباط بالسبب، وتعلق بوجود السبب، ومن خلال العلم الثاني يتقرر العلم بالقضية الأولية الكلية؛ لأنه علم بمناط للحكم، فيثبت الحكم بثبوت مناطه أيا كان ظرف الثبوت ومورده.

**الثاني**: أن موضوع ومحمول القضايا الأولية لا يخرج عن المعقولات الثانية الفلسفية، وهي غير موجودة في الخارج، فكيف يتعلق بها العلم المباشر؟

**الجواب**: أن في المعقولات الثانية الفلسفية وفق المصطلح المتداول تفصيلا، فبعضها موجود في الخارج، وبعضها غير موجود، والمعقولات الموجودة في الخارج منها يتعلق بها العلم بما هي خارجية ثابتة للماهيات، وإشكالية لزوم التسلسل مردودة بأن ثبوت المعقولات الثانية خارجا لا يستلزم ثبوتها لنفسها؛ فإنها تثبت للماهيات لا لنفس المعقولات الثانية، وما لم تثبت لنفسها لا تتسلسل، فلا موجب لنفي تحققها خارجا بعد حكم الوجدان بتحققها في الخارج، والمعقولات غير الموجودة في الخارج يتعلق العلم بمنشأ انتزاعها، وهاهنا تفاصيل تأتي إن شاء الله عند الكلام فيما تحكي عنه الصور الذهنية.

**الثالث**: أن النفي والعدم قد يقع محمولا في القضايا الأولية، وهو لا شيء محض، فكيف يتعلق به العلم المباشر؟!

**الجواب**: **أولا**: لا ينبغي الإشكال في إمكان تعلق العلم المباشر بالعدم والنفي؛ فإن سلامة الإدراك مع عدم تعلق الإدراك بشيء هو عين العلم بالعدم؛ ألا ترى أن

..................................

هناك فرقا بين أن تكون آلة إدراكك فاسدة لا تصلح للإدراك فلا تدرك شيئا وبين أن تكون الآلة سليمة وأنت لا تدرك شيئا؟ فالأول عدم العلم والثاني علم بالعدم؛ فإنه بسلامة آلة الإدراك وانتفاء إدراك ما تصلح الآلة لإدراكه يحصل العلم بانتفاء ما يصلح للإدراك، وهذا علم مباشر متعلق بنفس العدم، ويمكن من خلاله انتزاع قضايا تحكي عن المعلوم المعدوم.

والعمدة في الإشكال على هذا التصوير أمران:

الأول: أن العلم حضور وأن الحضور لا يتعلق إلا بالواقع.

وهو كما ترى؛ فليس العلم هو الحضور كما تقدم.

الثاني: أن العلم حقيقة إضافية، ولا يمكن أن يضاف الشيء إلى المعدوم.

وفيه غفلة عن المراد؛ فإن حقيقة العلم المباشر بالعدم هو سلامة الإدراك مع انتفاء تعلق الإدراك بشيء من شأنه أن يُدرك لو كان موجودا، وهذا الواقع يعبّر عنه بأنه علم بالعدم تعبيرا حقيقيا لا مجاز فيه وإن لم تكن هناك نسبة خارجية قائمة بين العلم والعدم، فلا نريد بالعلم بالعدم إلا الحالة الفارقة بين عدم الإدراك بتبع فساد آلة الإدراك وبين عدم الإدراك مع سلامة آلة الإدراك، فنريد بذلك أمرا زائدا على العلم بصورة العدم وعلى ارتسام صورة العدم في النفس، ونريد بذلك العلم بواقع العدم (= العلم بالعدم بالحمل الشائع وفقا للمصطلح الدارج).

والحاصل أن الأساس الذي يبتني عليه الإشكال غير صحيح.

............................................................

ثانيا: أن الأوليات التي تتضمن حكما بالنفي والعدم ترجع إلى علم مباشر بالواقع، فقولنا مثلا «الحادث من دون سبب محال» يرجع إلى العلم المباشر بارتباط الحدوث بالسبب، والعقل يمكنه أن يصوغ هذا الإدراك بأن يقول «الحادث له سبب»، ويمكنه أن يصوغه بأن يقول «الحادث من دون سبب محال» أو «لا يمكن أن يحدث الشيء من دون سبب»؛ لأن ذلك خلاف مقتضى إدراكك بالعلاقة بين الحدوث ووجود السبب التي تعلق بها الإدراك المباشر.

وقولنا «الشيء إما موجود أو معدوم» يرجع إلى العلم المباشر بواقع الشيء وخصوصيته؛ فإنها تفي بنفسها لصياغة القضية؛ إذ بمجرد العلم بخصوصية الشيء يتمكن العقل من صياغة القضية الدالة على نفي التناقض، وذلك باعتبار أن العلم المباشر بخصوصية الشيء يقارن العلم المباشر بانتفاء عدم خصوصية الشيء؛ ألا ترى أنك إن علمت بكتاب على الطاولة حصل لك علم مباشر بانتفاء عدم الكتاب على الطاولة؟ فإنك تجد من نفسك سلامة آلة الإدراك ولا تجد تعلقا لإدراكك بخلو الطاولة من الكتاب، وهذا يعني أنك عالم بانتفاء عدم الكتاب عن الطاولة، ثم تجد بعد ذلك أن الإدراك الثاني تابع للإدراك الأول وأن منشأ تقرره هو نفس خصوصية الشيء، ومن خلال العلم بهذه التبعية ورجوعها إلى خصوصية الشيء أمكن أن يُصاغ مبدأ نفي التناقض صياغة كلية، فتقول «الشيء إن كان موجودا انتفى نقيضه»، وهو مبدأ نفي التناقض، فتأمل.

وهكذا في بقية الموارد.

وإن كان يظهر رجوعها إلى إدراك قوة خاصة[٤١] لواقع الأوّلي بمناطه ضمن الجزئيات المُدرَكة[٤٢]، ........................................

---

(٤١) وهي التـي يمكن أن نُطلق عليها «العقل» و«الفؤاد».

(٤٢) هـذه كيفيـة العلم بالأولي عنـد المصنف، وحاصلها أن العلـم بالأولي يرجع إلى تعلـق العلـم المباشر بواقع العلاقة بـين خصوصيتين، فيتقرر بذلـك علم كلي يصاغ بشـكل قاعـدة كليـة لا يسـتثنى منها شيء، فمـن يـدرك خصوصية كمالية ذات سـبب (كالإنسـان الحـادث) يدرك تعلقها بسـبب أكمـل منها، ويجد ضمـن إدراكه أن إدراك السـبب الأكمـل يرجـع إلى كـون الخصوصيـة التـي أدركهـا خصوصيـة كماليـة ذات سـبب لا إلى كـون المـدرَك إنسـانا، ولا إلى كون المدرَك ذا سـبب، ولا إلى كـون المدرَك خصوصيـة كماليـة، ولا إلى كـون المدرَك إنسـانا ذا سـبب، ولا إلى كون المدرَك إنسـانا متصفـا بصفـات كـمال، ولا إلى كـون المـدرَك إنسـانا متصفـا بصفات كمال ذا سـبب، بـل إلى كـون المـدرَك خصوصية كماليـة ذات سـبب، فيصـوغ القضية بالتالي «المسبب الكامـل له سـبب أكمل منـه»، فتتحصـل بذلك قضيـة أولية.

وهكـذا في بقية الموارد، وقد سـبق ذكـر مثال آخر في جواب الإشـكال حول كيفية تعلق العلم المبـاشر بالكليات.

واعلـم أن هـذا التصوير منسـجم تمامـا مـع قولـه تعـالى ﴿وَاللَّهُ أَخْرَجَكُمْ مِنْ بُطُونِ أُمَّهَاتِكُمْ لا تَعْلَمُونَ شَيْئاً وَجَعَلَ لَكُمُ السَّمْعَ وَالأَبْصَارَ وَالأَفْئِدَةَ لَعَلَّكُمْ تَشْكُرُونَ﴾[١]؛ فإنـه ينسـجم تماما مع عدم وجود علم في بداية خلق الإنسـان وأن للإنسـان قوة خاصة بها

---

(١) النحل:٧٨.

ولا ترجع حقيقتها إلى استلزام تصورها للتصديق(٤٣).

## [خطأ التعبير بقوانين الذهن البشري]

وبهذا البيان يُعلم سقوط دعوى كون الأوليات قوانين للذهن يرى

---

يدرك ما ليس بمسموع ولا مبصر، والذي ذكرناه هو تصوير معقول لكيفية إدراك ما ليس بمحسوس، والله الهادي والموفق، والحمد له وحده.

(٤٣) هذه إشارة إلى عدم صحة ما قد يظهر من كلمات المناطقة من أن حقيقة الأوليات هي قضايا يلزم من تصور أطرافها الجزم بها[١]، وهذا التعريف لا يمكن اعتماده؛ لأن حقيقة الأوليات ترجع إلى كونها صياغة لما تم إدراك واقعه بالعقل كما تقدم شرحه، وأما استلزام تصور الأطراف للتصديق فهو منبّه على كون القضية أولية وليس مناطا؛ فإن من الممكن أن يتم تصور الأطراف ويحصل الجزم ولا تكون القضية أولية كما في القضايا التي يستبدل الإنسان فيها أحد الطرفين الواقعيين بغيره كما تقدم شرح ذلك، ومن الممكن ألا يحصل الجزم بالقضية بعد تصور الأطراف لعدم توجه الناظر إلى واقع القضية ومحكيّها بشكل صحيح أو لوجود شبهة، فلا يصح جعل ما ذكره القوم مناطا للقضايا الأولية.

واعلم أن تعريف القوم للقضية الأولية فتح الباب لجعل التردد في بعض الأوليات قبل إعطاء التأمل حقّه موجبا لرفض كون القضية أولية، وهذا لا يخفى على متمرّسٍ في هذه المسائل محتكٍّ بطلّابها.

---

(١) لاحظ: نصير الدين الطوسي، شرح الإشارات والتنبيهات، ج١ ص٢١٣-٢١٤.

بها الذهنُ الواقعَ(٤٤)، فلا معنى للشك في منشأ ضمان علمنا بالأوليات لو تغير الذهن البشري(٤٥).

---

(٤٤) هـذا التعبـير رغـم كونه دارجـا بين بعـض المتعرضين لهذه المسـائل لا يصح ولا تمكـن المسـاعدة عليـه؛ فـإن ظاهـره أن للذهـن قوانـين مرتبطـة بطبيعـة الذهـن يجـري الفكـر على طبقهـا، وهذه القوانين ليسـت علوما كاشـفة عن الواقـع، وإنما هي أسـلوب للتعامـل مع ما علم به الإنسـان، ويترتب على ذلك اسـتحالة اسـتنتاج نتائج مطابقـة للواقـع من الأوليات؛ لأن النتيجـة حينئذ عبارة عن اجتـماع خصائص الذهن والواقـع، واجتـماع خصائـص الذهـن والواقع ليـس علما صافيـا بالواقـع، فهو خليط بـين الواقـع وبين مـا ليس بواقـع، ومثل هـذا لا يكون علـما بالواقع.

وهـذا كـما تـرى سفسـطة يتنـزّه عنهـا العقـلاء! والعمـدة في إبطالـه هـو مـا تقدم مـن شرح لطبيعـة العلـم بالأوليات؛ الأوليـات التي تتقـرر في الأذهان يجدهـا المدرِك الواعـي حاكيـة عـن الواقـع لا مجـرد قضية يضطـر الإنسـان إلى قبولهـا لكونهـا قانونا للفكـر يفـرض نفسـه على الفكـر من دون أي كشـف عـن الواقع، والوجـدان ببابك، فلاحـظ جيدا.

(٤٥) هـذا مـن لـوازم القول بـأن الأوليـات قوانين للذهـن البـشري، وهو لازم فاسـد في نفسـه، فيصـح جعـل لزومه منبّهـا على بطلان أصـل الفكرة، وعـلى أي حال لا يصـح مثـل هذا الإشـكال على مـن يقول بكـون الأوليـات علوما؛ فـإن كونها علما يضمـن مطابقتهـا للواقـع، فـلا معنـى لافـتراض إمـكان تغيّرها بتغـيّر طبيعـة الذهن البـشري، ومـن الغريب ما وقع مـن البعض من أننـا إن لم نقل بكـون الأوليات قضايا

### [المنبّهات على الأوليات]

ويُنبّه(٤٦) عليها [١] بالتأمل في مفادها(٤٧) [٢] وبيان جزئياتها(٤٨) -فإن التفات العقل إليها في الجزئيّات أقرب منه(٤٩) ......................

---

تحليليـة لَزِمَنا تجويز تغيّر الأوليـات بتغيّر طبيعة الذهن البشري(١)، وهو كما ترى!

(٤٦) لّما لم تكـن الأوليات قابلة للاسـتدلال كان الطريق لتحصيـل العلم الواعي بهـا هو التنبيـه ولفت النظـر إلى ارتكازها في النفوس ووجـدان العقل لها.

(٤٧) فيتأمـل الناظـر في مضمـون القضيـة، فإن وجد نفسـه مـدركا لمضمونها من دون اتكاء على اسـتدلال كانت من الأوليات، وهذا سـهل التطبيـق في مثل «النقيضان لا يجتمعـان»، ومثل «الحادث له سـبب».

(٤٨) يمكـن أن يعتمـد عـلى هـذا في التنبيـه عـلى مبـدأ السـببية، فيتـم إحـداث صـوت للمنكـر ويُقـال له «ألا تجد من نفسـك أن لهذا الصوت سـببا؟»، فلا بد من أن يجيـب بـ«نعـم» إن كان صادقـا مع نفسـه، ثـم يُقال له «مـن أين علمت بلـزوم وجود السـبب؟»، ولـن يجـد حينئذ طريقـا لتبرير العلـم بذلك غـير الالتزام بالعلـم بالأولي.

وكذلـك يمكـن أن يعتمد ذلـك في التنبيه على قبح الظلم؛ وذلـك بأن يتم الاعتداء عـلى منكـر قبح الظلـم أو يتم الاعتماد على إيقـاع الظلم بأحد الأشـخاص أمام المنكر، فحينئـذ سـيجد من نفسـه أن ما وقع قبيـح، ولا وجه لذلك إلا كون قبـح الظلم أوليا.

(٤٩) أي أقـرب من الالتفات إليها في الكليات.

---

(١) لاحظ: محمد تقي المصباح اليزدي، المنهج الجديد في تعليم الفلسفة، الدرس التاسع عشر

في الكليّات(٥٠) - [٣] وفرض بطلانها وبيان لوازم ذلك(٥١) [٤] وبيان أنه لولاها لم يتمكن الذهن من تصوّر أطرافها(٥٢) [٥] ..............

---

(٥٠) عندما يتم عرض بعض القضايا الأولية على الناظر قد يصعب عليه الالتفات إلى واقعيتها بسهولة، فربما قال بأن قولكم «الحادث له سبب» غير واضح، ولكنه عندما يلتقي بمصاديق هذا المبدأ الأولي لا يجد مناصا من إدراك واقع الأولي ضمنَ الجزئيات، ومن ثم أمكن إيصاله إلى العلم بالأولي من خلال التركيز على الأمثلة الجزئية.

(٥١) وذلك بأن يقال مثلا «لو لم يكن التحسين والتقبيح واقعيين لزم انتفاء المبرر للمدح والذم، ولزم انتفاء المبرر لمدح الله -تعالى-، ولزم انتفاء المبرر لوجوب إطاعته -تعالى- بما هو إله ورب ومالك، ولزم انتفاء المبرر لكوننا مملوكين لله -تعالى-، ولزم انتفاء وجوب عبادة الله -تعالى- بحيث لا يكون هناك فرق واقعي بين عبادة الله وعبادة غيره إلا من جهة الأمر الشرعي، فتسقط الحجج العقلية على المشركين ما عدا إلزامهم بعدم الدليل على عبادة غير الله، ويلزم انتفاء المبرر لدلالة المعجز على صدق النبي»، فمن خلال هذه الإلزامات يجد الصادق من نفسه أنه لا يلتزم بهذه اللوازم، وليس ذلك إلا لعلمه الوجداني الأولي بالتحسين والتقبيح الواقعيين.

(٥٢) وذلك بأن يقال لمن ينكر السببية أو يشكك فيها «كيف توصل ذهنك إلى مفهوم السببية والحال أنه غير محسوس؟»، فلا بد من أن يلتزم بوجود مصدر لهذا التصور؛ فإن التصورات ترجع لانطباع الواقع في الذهن، ولا مجال لإرجاع ذلك إلى الحس؛ لأن السببية غير محسوسة، فلا بد من الالتزام بوجود إدراك غير حسي

وبنفي منشأ للاعتقاد بها غير الإدراك(٥٣).

---

متعلق بواقع السببية، ومع التفات الناظر إلى إدراكه لواقع السببية ينتبه عادة إلى أحكامها وخصوصياتها، وهو الانتباه إلى القضايا الأولية المرتبطة بالسببية كما تقدم بيان ذلك.

(٥٣) وذلك عندما يجد الإنسان من نفسه اعتقادا بالحسن والقبح الواقعيين، ثم يقوم بتحليل منشأ هذا الاعتقاد.

[١] فيجد أنه لا يمكن أن يكون منشأ هذا الاعتقاد هو المنفعة والمضرة الشخصية؛ لأنه يجد من نفسه أنه لا ينبغي فعل الظلم مثلا وإن ترتبت على ذلك مصلحة شخصية، ويجد من نفسه حُسن الإحسان إلى الآخرين وإن لم يترتب على ذلك نفع راجع إليه.

[٢] ولا يمكن أن يكون منشأ الاعتقاد هو المنفعة النوعية والمضرة النوعية والمصالح والمفاسد الاجتماعية العامة؛ لأنه يجد في نفسه شناعة وقوع القبيح ممن هو خارج المجتمع، فهو يجد شناعة استناد الظلم والكذب إلى الله -تعالى عن ذلك علوا كبيرا- وإن لم يترتب على ذلك مفسدة نوعية.

[٣] ولا يمكن أن يكون منشأ الاعتقاد هو الميل النفسي للأفعال الحسنة والنفرة النفسية عن الأفعال القبيحة من دون أن يكون هناك تقرر واقعي للحسن والقبح خارج ميل ونفرة النفس؛ لوقوع النفرة النفسية في موارد يجد الإنسان من نفسه أنه لا قبح فيها، كما في موارد القصاص، ولوقوع الميل النفسي تجاه أمور مع الحكم بالقبح، كما في موارد الظلم مع ميل النفس إلى الشيء المغصوب.

## [تنبيه حول الضروريات]

ولا يختص(٥٤) العلم الضروري بالأوليات(٥٥)، ..........................

---

[٤] ولا يمكن أن يكون منشأ الاعتقاد التأديب الشرعي؛ فإن الاعتقاد بالقبح مثلا يختص بجملة من الأمور ولا يشمل تمام أحكام الشرع وإن كانت من الكبائر؛ فإن الناظر يجد من نفسه فرقا بين قبح الظلم وبين قبح الزنا مع تراضي الطرفين، فرغم التأديب الشرعي لا يجد الناظر من نفسه تساوي حال الظلم وحال الزنا مع تراضي الطرفين، فيجد أن للأول قبحا غير متوفر في الثاني، وهذا من الوضوح بمكان.

[٥] ولا يمكن أن يكون منشأ الاعتقاد هو التأديب العرفي والعادي؛ فإن نفس الكلام السابق في إنكار الإرجاع إلى التأديب الشرعي يأتي هنا، فالناظر يفرق في نفسه بين قبح الظلم وقبح التزوج من غير إذن العشيرة، والأمر واضح.

وإذا تبيّن فساد كل هذه المحتملات انتبه الإنسان إلى واقعية التحسين والتقبيح.

(٥٤) رغم كون الكلام في الضروريات كلاما في العلم غير المباشر ذكره المصنف هاهنا استدراكا وتنبيها لشدة العلقة بين الأوليات والضروريات ولتفريقه بينهما خلافا للمتداول عند القوم.

(٥٥) ذكر متقدّمو المتكلمين أن العلم هو ما اقتضى سكون النفس[1]، والمراد بسكون النفس هو أنّ العالم متى ما شكّك فيما يعتقده لا يشكّ ويتمكن من دفع ما

---

(١) لاحظ: علي بن الحسين الموسوي، الذخيرة في علم الكلام، ص١٥٤؛ محمد بن الحسن الطوسي، العدة في أصول الفقه، ج١ ص١٢.

..................

يورد عليه من الشبهة[١]، وبهذا يختلف العلم عن التقليد الذي هو قبول قول الغير من غير مطالبة بحجة[٢]، وعن التبخيت الذي هو سبق المرء إلى اعتقاد ابتداءً مع فقد كل ما يدعو إليه[٣]، وعن الجهل الذي هو الاعتقاد الذي لا يكون مُعْتَقَدَهُ على ما تناوله[٤].

وقسموا العلم إلى ضروري ومكتسب، والعلم الضروري هو ما كان من فعل غير العالم به على وجه لا يمكنه دفعه عن نفسه بشكّ أو شبهة، والعلم المكتسب ما كان من فعل العالم به[٥].

وذكروا أن العلوم الضرورية على قسمين:

القسم الأول: ما يحصل في العاقل ابتداءً، كالعلم بأنه لا واسطة بين النفي والإثبات والعلم بأن الجسم لا يكون في مكانين وأن الأجسام الكثيرة لا تكون في جهة واحدة ونحو ذلك.

القسم الثاني: ما يحصل في العاقل عند سبب، كالعلم بالمدركات (= المحسوسات)؛ فإنه يتوقف على حصول الإدراك وارتفاع اللبس، وكالعلم بمخبَر الأخبار المتواترة عند سماع الخبر وتكامل الشرائط في عدد المخبرين وصفاتهم -بناء على كون ذلك

---

(١) لاحظ: عبد الرحمن الحسيني الرازي، شرح المقدمة في علم الكلام، ص٦٦ب.
(٢) لاحظ: محمد بن الحسن النيسابوري المقرئ، الحدود، ص٩٠.
(٣) لاحظ: محمد بن الحسن النيسابوري المقرئ، الحدود، ص٩٠.
(٤) لاحظ: عبد الرحمن الحسيني الرازي، شرح المقدمة في علم الكلام، ص٦٦ب.
(٥) لاحظ: علي بن الحسين الموسوي، الذخيرة في علم الكلام، ص١٥٥؛ محمد بن الحسن الطوسي، العدة في أصول الفقه، ج١ ص١٣ وص١٥.

..........

---

مـن العلوم الضرورية-، وللقوم كلام وخلاف في جملة من الأمثلة[1].

وذكروا أن العلوم المكتسبة على قسمين:

القسم الأول: ما لا يقع إلا متولّدا من نظر في دليل، كالعلوم الحاصلة بالاستدلالات المتداولة.

القسم الثاني: ما يفعله العالم في نفسه ابتداءً، كالاعتقاد الذي يفعله المنتبه من النوم مطابقا للاعتقاد المتولد من نظر سابق، فيعتقد مثلا بوجود الله تعالى بعد انتباهه من النوم اعتقادا مطابقا للاعتقاد الذي تولد من النظر في الأدلة سابقا[2].

وذكروا أن السبب في اعتبار العلوم الضرورية من أفعال غيرنا فينا هو أنها لا تقع بحسب قصودنا ودواعينا، وهذا بخلاف العلوم المكتسبة؛ فإنها تقع بحسب القصود والدواعي، وغاية الأمر أنها تارة تُفعل متولّدة، وأخرى تُفعل مباشرة[3].

هذا إجمال ما ذكره القوم حول نظريتهم في العلم وما يرتبط به[4].

---

(١) لاحظ: علي بن الحسين الموسوي، الذخيرة في علم الكلام، ص١٥٥؛ محمد بن الحسن الطوسي، العدة في أصول الفقه، ج١ ص١٤-١٥.

(٢) لاحظ: علي بن الحسين الموسوي، الذخيرة في علم الكلام، ص١٥٦-١٥٧؛ محمد بن الحسن الطوسي، العدة في أصول الفقه، ج١ ص١٥-١٦.

(٣) لاحظ: علي بن الحسين الموسوي، الذخيرة في علم الكلام، ص١٥٦-١٥٧.

(٤) لاحظ: علي بن الحسين الموسوي، الذخيرة في علم الكلام، ص١٥٤-١٦٧؛ محمد بن الحسن الطوسي، العدة في أصول الفقه، ج١ ص١٢-٢٤؛ عبد الرحمن الحسيني الرازي، شرح المقدمة في علم الكلام، ص٦٧ب-٧٠ب وص١٠٠أ-١٠٢أ؛ محمد بن الحسن النيسابوري المقرئ، التعليق في علم الكلام، ص١٠٩-١١٠.

..........

وفي هذا الذي ذكره القوم مواضع للنظر لا مجال لذكرها، **والغرض من هذا البيان أمران:**

**الأمر الأول**: الإشارة إلى اختلاف تصور متقدمي المتكلمين حول العلوم عن تصور المناطقة الذي تبنّاه عامّة المتكلمين فيما بعد.

**الأمر الثاني**: إعطاء تصور دقيق عن فكرة العلوم الضرورية، فالعلم الضروري عند متقدمي المتكلمين هو علم يفعله الله -تعالى- في الإنسان مباشرة، وهو أعم من أن يكون مفعولا في العبد ابتداء أو أن يكون مفعولا في العبد في ظرف خاص.

فإذا اتضح هذا نرجع إلى أصل الكلام، ونقول: العلم الضروري عند المصنف هو العلم المغروس في النفس من دون الاعتماد على قوة بها يتوصل الإنسان إلى العلم، فهي علوم لا يمكن تفسير تقررها في النفس إلا بافتراض تدخل خارجي يجعل النفس مضطرة للوعي بالواقع من دون الاتكاء على آلة كالعقل والحواس، ومن دون الاتكاء على الاستدلال.

**والوجه** في الالتزام بثبوت هذه العلوم يرجع إلى:

[١] تقرر جملة من العلوم في النفس.

[٢] عدم وجود ملاك للعلم بواقعها، فلا ترجع إلى العلم بالعلاقات الواقعية كالأوليات.

**وبملاحظة** هذين الأمرين يتعين الالتزام بثبوت علوم غير مكتسبة لا تدخل في الأوليات.

.......................................................................

وليكـون الـكلام واقعيـا ينبغـي الالتفـات إلى جملة مـن العلوم الضروريـة التي لا تدخـل في الأوليـات، [أ] فمـن ذلك العلـم بالواقـع الموضوعي الـذي يعكس الصور الحسـية -وسـتأتي الإشـارة إليه إن شاء الله-.

[ب] ومنـه العلـم باسـتناد الآثـار الخارجيـة إلى الأسـباب الطبيعيـة لا إلى العـادة الإلهية.

[ج] ومنـه العلـم بانتفـاء صدفـة الخطـأ وصدفـة قصـد الكـذب في الإخبـارات المتواتـرة.

[د] ومنـه العلـم بتسـاوي العقـلاء في العلوم الأوليـة والضرورية فيصـح إلزامهم بهـا مـن دون إحاطة بما في نفوسـهم.

[هـ] ومنه العلم بشـعور الأطفال والحيوانات بالألم واللذة.

[و] ومنـه العلم بعدم انعدام العالم عند إيقاف الإدراك في أزمنة محدودة.

[ز] ومنه العلم بعدم وجود فترة منسـية من العمر لا يمكن الالتفات إليها.

[ح] ومنـه العلم بأن تصرفات الآخرين اختيارية غير جبرية.

ونحـو ذلـك من العلـوم التي لا يمكـن إرجاعها إلى الأوليات كـما لا يمكن إثباتها استدلالا.

واعلـم أن عـدم دخول هـذه العلـوم في الأوليـات لا يختص بمذهـب المصنف في الأوليـات؛ فـإن ضابط الأوليات المشـهور لا ينطبق عليها، إذ لا يخفـى أن مجرد تصور

فمن الضروريات ما يحدث في الذهن متعلقا بالواقع -جزئيا كان أم كليا- من دون أن يرجع إلى استدلال ولا علم مباشر بالمناط[٥٦]، ..............

---

الموضوع والمحمول والنسبة في هذه القضايا لا يفي بالتصديق بالقضية الضرورية خصوصا مع ملاحظة أن في القضايا الضرورية ما يتقرر عند أسباب معيّنة دون غيرها.

(٥٦) فإذا لوحظ متعلق العلم لم يجد العالم ما يقتضي التصديق بهذا المتعلق، ولكن إذا لاحظ نفسه وجد نفسه عالمةً بهذا المتعلق، فإذا لوحظ -مثلا- بقاء العالم عند إغلاق العين لم يجد الناظر أي مشكلة في انعدام العالم أو تحوّله ذهبا لحظة إغلاق العين، ولكنه إن لاحظ نفسه وجد نفسه مضطرة إلى العلم بعدم انعدام الواقع أو عدم تبدّله للذهب.

وبهذا يُعلم الفارق الدقيق بين الأوّلي وبين الضروري الأخص عند المصنف، ففي الأول يجد الناظر علاقة واقعية في معلومه تبرر علمه بمعلومه -على ما تقدم شرحه-، بينما لا يجد الناظر هذه العلاقة في الضروري بالمعنى الأخص، ولكنه إن لاحظ نفسه وجدها عالمة بالمعلوم من دون وعي بعلاقة تبرر العلم.

ولأجل هذا الفرق انفتح مجال الشك في الكثير من الضروريات، فرغم الجزم والقطع بها على نحو يكشف الواقع يجد الإنسان طريقا لتشكيك نفسه بالواقع المعلوم من خلال ملاحظة فقدان هذه العلوم للوعي والإدراك بالعلاقة الواقعية التي تبرر العلم بالواقع.

وبما تقدم من البيان تعلم أنه لا مجال للشك؛ لعدم انحصار الطريق بالعلم

وهو الضروري الأخص(٥٧)، وهو علم غير مباشر(٥٨)، وكونه علما يضمن صحته(٥٩)! وقد يرتبط بحساب الاحتمال، ولا ينافي الضرورية(٦٠).

---

بالواقع بوعي العلاقات الواقعية المبررة للعلم، فنفسُ كون النفس عالمة بالواقع من خلال الصور الحاكية عن الواقع = يبرر العلم بالواقع تبريرا موضوعيا صحيحا لا مرية فيه بلا حاجة إلى افتراض لزوم العلم بالعلاقات الواقعية بين الأشياء كما هو الحال في الأوليات؛ لأن المدار على العلم لا على كيفية العلم.

(٥٧) أي عند المصنف؛ فإن المصطلح غير معروف عندهم.

(٥٨) لأنه علم بالواقع من خلال الصور الذهنية لا من خلال تعلق مباشر بين الذات والخارج، وهذا واضح بالوجدان.

(٥٩) قد يُقال: ما ضمان صحة هذه العلوم؟ فإنها لا ترجع إلى إدراك متعلق بالواقع مباشرة، ولا ترجع إلى استدلال يتكئ على قضايا ترجع إلى إدراك متعلق بالواقع، فكيف يمكن ضمان مطابقة هذه القضايا للواقع؟!

الجواب على ذلك أن الجزم الضروري الذي تُضطر النفس إليه جزم متعلق بصور حاكية عن الواقع، وهذا الجزم يتعلق بها بما هي حاكية عن الواقع، والجزم بما هو حاك عن الواقع من حيث كونه حاكيا عن الواقع علم بالواقع من خلال الصورة، وبعبارة مختصرة: إن المضطر إليه هو العلم بالواقع من خلال الصور، ومثل هذا لا يُسأل عن منشأ ضمان صدقه!

(٦٠) أشار بهذه العبارة إلى أمرين:

.......................................................................

**الأمر الأول:** أن من الممكن أن يتوقف العلم بهذه الضروريات على إجراء حساب الاحتمال في مرتبة سابقة كما هو الحال في التواتر والتجريب.

**الأمر الثاني:** أن ارتباط هذه العلوم -كلّا أو بعضا- بحساب الاحتمال لا ينافي كونها ضرورية؛ لأن مبادئ حساب الاحتمال لا يمكنها أن توصِل إلى اليقين، ولكن مع ذلك يجد الإنسان نفسه متيقنا بالواقع حتى في حال التفاته إلى أن حساب الاحتمال لا يوصل إلى اليقين، وهذا يقتضي وجود قفزة منطقية لا يمكن تفسيرها على أساس حساب الاحتمال، ولمّا كانت هذه القفزة موصلة إلى العلم لم يكن مناص من الالتزام بالعلوم الضرورية.

**ولهذا** ذهب بعض المحققين[1] إلى اشتمال الاستدلال بحساب الاحتمال على مرحلتين:

**المرحلة الأولى:** مرحلة التوالد الموضوعي، وهي المرحلة التي تُستنتج منها القيمة الاحتمالية الواقعية المنسجمة مع المعطيات الواقعية.

**المرحلة الثانية:** مرحلة التوالد الذاتي، وهي المرحلة التي يُنتقل فيها من درجة الاحتمال الواقعية عند تحقق بعض الشروط إلى اليقين بشكل موضوعي.

وذهب إلى أن المرحلة الثانية لا تتم بنفس حساب الاحتمال بل لا بد من انضمام مصادرة تبرر بلوغ اليقين وفقا لشروط معيّنة.

---

(١) لاحظ: محمد باقر الصدر، الأسس المنطقية للاستقراء.

...........................................................................

وهـذا الـذي ذهـب إليـه يرجع حسـب نظرنـا إلى العلم الـضروري الحاصـل بعد حسـاب الاحتـمال؛ فـإن مـا ذكـره لا ينافيـه وإن لم يعبّر بـه صريحا[١].

نعـم، قـد يظهر من بعض عباراتـه أن هذه القفزة ترجع إلى طبيعـة أذهاننا البشرية؛ فإنهـا لعجزها عن ملاحظـة الاحتمال الضئيل المخالف للواقع تفنيـه وتُعدِمُه، فيحصل في النفس اليقين[٢].

وهـذا ممـا لا تمكـن المسـاعدة عليه؛ فـإن إرجـاع اليقـين إلى طبيعة الذهـن البشري سفسـطة تفتـح المجـال لإمـكان الخطـأ الواقعـي في هـذا اليقـين الموضوعـي الحاصل بالمرحلـة الثانيـة، وهـو باطـل، ولا مجـال للاسـتدلال عـلى بطلانـه؛ لأن الـكلام في الضروريـات مبنـي عـلى التناصف والرجـوع للوجدان، ويمكـن التنبيه عـلى البطلان مـن خـلال لفـت النظـر إلى أنه لـو صح مـا فهمتُـه منه لـزم إمـكان انكشـاف خلاف المعلـوم بالتوالـد الـذاتي (= العلم الـضروري عند المصنـف) في لحظة لاحقـة، فيمكن حينئـذ أن نعلـم بالتواتـر وجـود أمريكا الشـمالية ثم بعد أن نسـافر إليهـا نجدها جزءا مـن المحيـط الهـادي! وهذا ممـا لا يكـون! ولا يمكـن أن يكون!

---

(١) خصوصا مع ملاحظة أنه صّرح بأنه لا تمكن البرهنة على هذا اليقين كما في الأسس ص٣٨٢.
(٢) لاحظ: محمد باقر الصدر، الأسس المنطقية للاستقراء، ص٣٧٩ وص٣٨٤؛ دروس في علم الأصول [الحلقة الثانية]، التواتر؛ دروس في علم الأصول [الحلقة الثالثة]، وسائل الإثبات الوجداني.

## [المشاهدات]

### [التعريف]

والمشاهدات[٦١] هي القضايا التي يصوغها الذهن للحكاية عن واقع ما أدركه مباشرةً لا بمناطه[٦٢].

### [المصدر]

ومرجعها إلى الحس[٦٣].

---

(٦١) معطوف على قوله «الأوليات ...».

(٦٢) يتضح المراد بهذا من خلال ما تقدم في بيان الأوليات، فالفرق بين الأوليات والمشاهدات مع تعلق العلم المباشر بواقع كل منهما أن الأولى يتعلق العلم فيها بمناط الخصوصية الواقعية المُدرَكة، فيتعلق الإدراك بثبوت الحاجة إلى العلة للممكن مع تعلقه بكون بمناط الحاجة، وهو الإمكان -مثلا-، ولا يتعلق العلم في الثانية بمناط الخصوصية الواقعية المُدركة، فيتعلق العلم بكون النار الخارجية حارة من دون أن يتعلق بمناط هذه الحرارة، فلا يتضح بنفس الإدراك رجوع الحرارة إلى النار بما هي نار.

ومن هنا كانت الأوليات كلية دون المشاهدات.

(٦٣) أي الباطن أو الظاهر من وجهه الباطن.

وقد أشار بهذا إلى أن آلة إدراك واقع المشاهدات هو الحس.

## [الكشف والشهود]

وما يُسمّى بالكشف والشهود[٦٤] إن كان إدراكا للواقع فمن العلم المباشر، ولم يثبت حصولُه كشفا لما وراء الإحساس النفسي لأحد[٦٥]، .....

---

وقد تقدّمت الإشارة إليه في بيان كيفية تحقق العلم المباشر.

(٦٤) للقوم كلام في تقرير حقيقة الكشف والشهود[١]، وهو الاطلاع على ما وراء الحجاب من المعاني الغيبية والأمور الحقيقية وجودا أو شهودا[٢].

(٦٥) إنما قيّد المصنف نفيَ حصوله بكونه كشفا لأنه لا مجال لإنكار التجارب الصوفية عند الكثير من المرتاضين؛ فالتجارب الصوفية المدّعاة كثيرة ومن ثقافات متنوّعة، وهي رغم ذلك متشابهة، وهذا كاشف عن خصوصية مشتركة بين الجميع[٣]، ولكن الإشكال كل الإشكال في كون هذه الخصوصية التي تعلق الوعي بها = هي نفس الواقع الخارجي أو كاشفة عن واقع وراءها كما يزعمه المرتاضون[٤]؛ فإنهم يفترضون انكشاف نفس الواقع الخارجي بهذه التجارب الصوفية، وهذا غير واضح، بل لا ينبغي الريب في بطلانه إن اشتمل على ما يخالف بديهة العقل، كدعوى وحدة الوجود أو وهمية الماهيات المتكثرة، فالصحيح أن هذه التجارب تشير إلى خصوصية حاصلة حدود بعض النفوس البشرية من دون أن تكون هذه الخصوصية عين الواقع أو أن تكون حاكية عن الواقع، ولا أقل من عدم ثبوت ذلك بدليل.

---

(١) لاحظ: داود القيصري، شرح فصوص الحكم، ص١٠٧-١١٢.

(٢) داود القيصري، شرح فصوص الحكم، ص١٠٧.

(٣) لاحظ: والتر ستيس، التصوف والفلسفة، ص٦٠-١٧١ [الخلاصة ص١٦٩].

(٤) لاحظ: ولتر ستيس، التصوف والفلسفة، ص١٧٣-١٨٦.

وباب الخطأ في التفسير(٦٦) والكذب والمرض(٦٧) مفتوح.

---

(٦٦) إشـارة إلى وجود فارق بين التجربة الصوفية وبين تفسـيرها، فمن الممكن أن تكـون التجربة الصوفية أمرا حقيقيا، ولكن لا يمكن أبدا ضمان صحة تفسـيرها[1].

ومما يـدل على ذلـك اختلاف الكشـوفات المزعومـة، وقد اعترف بذلـك جملة من كبـار الصوفية[2]، وفي بعـض نصوصهم تخطئة لبعض كشـوفات الشـامخين عندهم[3].

وبهـذا وبـما تقدّم يُعلم أنه لا قيمة لاتفاق القوم على كشـف فضـلا عما إذا اختلفوا، ومـا وقع فيه البعض من اعتماد أهل الكشـف لإثبات مطالب في غاية السـقوط[4].

(٦٧) يمكن أن يُقال برجوع التجارب الصوفية إلى اختلال نفسي يؤدي بالإنسـان إلى هـذا الإحسـاس، وقد طرحت هذه الإشـكالية مـن قبل بعض الفلاسـفة، ويمكن تطويـر الإشـكالية في الزمـن المعاصر من خـلال ملاحظة تأثـير بعض العقاقـير الطبية والترياق والحشـيش على التجربـة الصوفية[5].

---

(١) لاحظ: ولتر ستيس، التصوف والفلسفة، ص٤٨-٥٥.

(٢) لاحظ: محيي الدين ابن عربي، الفتوحات المكية ج٣ ص١٠؛ صائن الدين ابن تركه، التمهيد في شرح قواعد التوحيد، ص٢٦٩-٢٧٤؛ عبد الله الجوادي الآملي، نظرية المعرفة في القرآن، ص٣٣٢-٣٣٥؛ نداء التوحيد، ص٩١.

(٣) لاحظ: محمد داود القيصري، شرح فصوص الحكم، ص٤٠ [تعليق السيد جلال الدين الآشتياني] وص٤٢ [تعليق الشيخ محمد رضا القمشهي] وص٦٠٦ [تعليق السيد روح الله الخميني والسيد جلال الدين الآشتياني] وص٨٦٢ [تعليق السيد جلال الدين الآشتياني]؛ جلال الدين الآشتياني، شرح مقدمه قيصري بر فصوص الحكم، ص٩٢٠.

(٤) لاحظ: صدر الدين محمد بن إبراهيم الشيرازي، الحكمة المتعالية في شرح الأسفار الأربعة، ج١ ص٣٠٧ وج٥ ص١٦٤.

(٥) لاحظ: ولتر ستيس، التصوف والفلسفة، ص٤٥-٤٧؛ عبد الحسين زرين كوب، ارزش ميراث صوفيه، ص١١؛ يحيى يثربي، فلسفه عرفان، ص٣٠٦-٣١١.

## [٢. العلم غير المباشر]

الثانية: العلم بالأشياء بتوسط الصور الذهنية، وهو يرجع إلى الضروري الأخص -وقد تقدم(٦٨)-، وإلى صياغة الـمُدرَك بقضايا(٦٩) ثم الربط بينها لتحصيل علم لم يكن(٧٠)،..........................

---

وقد تعرض لهذا الإشكال والجواب عنه جماعة من الصوفية[1]، وأجوبتهم لا تفي برفع المشكلة كما لا يخفى على من راجع ونظر.

(٦٨) عند الكلام في الأوليات.

(٦٩) فبعد أن يحصل العلم المباشر الذي من خلاله تتشكل الأوليات أو أن يحصل العلم الضروري ببعض الوقائع يتمكن الذهن من الربط بين القضايا لينتج قضايا جديدة لم يكن عالما بها من قبل.

(٧٠) كذا أفاد المصنف، وهو جارٍ في هذا على ما هو المعروف بين أهل المنطق من اعتبار الاستدلال علما منتجا لعلم جديد، وهو على ما يبدو أمر صحيح، ولكن ينبغي أن يكون المقصود بذلك أن العلم بالنتيجة في قياس الشكل الأول وما يرجع إليه من الضروب المنتجة للأشكال الأخرى -كما هو الغالب في الضروب المنتجة- = ليس إلا نفس العلم بالمقدمات ولكن بصياغة أخرى؛ لأن النتيجة في قياس الشكل الأول هي نفس الكبرى ملحوظة في الأصغر، ولكي تلحظ بهذا اللحاظ

---

(١) لاحظ: محيي الدين ابن عربي، الفتوحات المكية، ج٢ ص٥٨١؛ صائن الدين ابن تركه، التمهيد في شرح قواعد التوحيد، ص٢٦٩-٢٧٤؛ أبو الوفا التفتازاني، مدخل إلى التصوف الإسلامي، ص١٢.

.........................

يجب أن تثبت الصغرى، فإن ثبتت أمكن لحاظ الكبرى في الأصغر، وليست النتيجة في الواقع غير هذا.

والحاصل أننا إن اعتبرنا العلم دائرا مدار تقرر القضايا الحاكية عن الواقع فلا إشكال في كون الحاصل من الجمع بين المقدمات علما جديدا؛ فبالقياس تتقرر قضية جديدة لم تكن من قبل، وإن اعتبرناه دائرا مدار انكشاف للواقع فليس في البين انكشاف للواقع بالاستدلال وراء انكشاف الواقع في المقدمات؛ إذ المنكشف في النتيجة هو عين المنكشف في المقدمات، وليس في البين منكشف جديد مغاير للمنكشف بالمقدمات، وغاية الأمر أن الإنتاج هو صياغة مختصرة لما انكشف بالمقدمات!

[١] ويترتب على هذا أنه لا معنى لاعتبار الشكل الأول من أشكال القياس = بديهيَّ الإنتاج؛ لأنه لا معنى لاتصاف الإنتاج بالبداهة والنظر! والوجه في ذلك أنه [أ] إن أريد ببداهة إنتاجه أن قضية «الشكل الأول منتج» قضية بديهية أولية = فلا يخفى أنه لا محصل لذلك؛ لأن إنتاج الشكل الأول لا يتوقف توسيط تلك القضية، فلا نحتاج لئن نقول بعد أن نشكّل قياسا من الشكل الأول: وهذا القياس من الشكل الأول، والشكل الأول منتج، إذاً هذا الشكل منتج»؛ فإنه كما ترى لا حاجة إليه، على أنه في نفسه شكلٌ أول، فيتوقف إنتاجه على توسيطها في قياس آخر، وهكذا، فيتسلسل، وإنه باطل!

[ب] وإن أريد ببداهة إنتاجه أن إنتاجه لا يتوقف على توسيط أمر زائد على نفس الجمع بين القضيتين فهذا لا يختص بالشكل الأول؛ فإنه واقع في جميع الضروب المنتجة من الأشكال الأخرى عدا الضروب التي يتوقف إنتاجها على ضم مبدأ نفي

..........................................

التناقض -وهي خصوص الضرب الرابع من الشكل الثاني-؛ وأما الاستفادة من العكوس في إرجاع الضروب المنتجة إلى الشكل الأول فليس في حقيقته أكثر من من التصرف في صياغة مقدمات القياس ليلتئم القياس مع الطبع، فمن راجع كيفية تحصيل العكوس وجد أنها مجرد إعادة صياغة للمحكي في القضية قبل الانعكاس، ففي الموجبة الكلية تحكي القضية عن ثبوت خصوصية (ب) لجميع أفراد خصوصية ثانية (أ) في الواقع، وهذا كما تمكن صياغته بأن يُقال «كل أ ب» يمكن أن يصاغ بأن يُقال «بعض ب أ»، وليس هذا من الاستدلال في شيء كما لا يخفى.

[ج] وإن أريد ببداهة الإنتاج ملاءمته للطبع فهو حق، ولكن التعبير غير صحيح، بل هو موهم، ولذلك توهم القوم ضرورة إرجاع الضروب المنتجة للأشكال الثاني والثالث والرابع إلى الشكل الأول، وهذا مما لا حاجة إليه، وتوهّموا توقّف إنتاج الأشكال الأخرى على الاستدلال، وهو غير صحيح، وتوهّموا أن ما جاؤوا به لإرجاع الضروب المنتجة إلى الشكل الأول من قبيل الاستدلال، وهي ليست كذلك؛ فإنها لا تعدو أن تكون تصرفات في الصياغة لترجع في النهاية إلى ما يلائم الطبع.

[٢] ويترتب على ذلك أيضا وضوح السر في إنتاج قياس الشكل الأول والضروب الراجعة إليه، وهو أن النتيجة هي نفس الكبرى -أو ما يرجع إليها كما في الضروب التي يؤدي العكس فيها إلى انقلاب الصغرى إلى الكبرى، كما هو الحال في الضروب الثاني من الشكل الثاني والرابع من الشكل الثالث والثاني والثالث من الشكل الرابع- ملحوظة في الأصغر، ولا حاجة في تبرير الإنتاج إلى التمسك بمبدأ

ومرجعه إلى صياغة الواقع المحكي بالمقدمات[٧١]، فلا انكشاف للواقع في النتيجة أزيد من الانكشاف في المقدمات، وغايته[٧٢] صيرورة المطلوب[٧٣] بصياغته الذهنية كاشفا عن الواقع بعد أن لم يكن كذلك، وهو[٧٤] النتيجة.

وبهذا يُعلم مبرر صدق النتيجة[٧٥]،..............................

---

نفي التناقض كما سبق إلى بعض الأقلام[1] ولا إلى أي شيء آخر.

نعم، في خصوص الضروب التي يتوقف إنتاجها على توسيط مبدأ نفي التناقض -وهي خصوص الضرب الرابع من الشكل الثاني- تكون نكتة الإنتاج راجعة إلى توسيط مقدمة مطوية، وهي أن النقيضين لا يجتمعان، وبتوسيطها يتم الإنتاج بقياس الخلف كما قرر في المنطق، فلاحظ جيدا.

(٧١) فالحاصل من القياس هو قضية كاشفة عن الواقع المنكشف بالمقدمات لا أكثر، وبالقياس عُلم كون هذه القضية كاشفة عن الواقع فعلا.

(٧٢) أي غاية القياس.

(٧٣) أي المطلوب في عملية القياس، وهو القضية المراد إقامة البرهان عليها.

(٧٤) أي المطلوب من حيث هو كاشف عن الواقع.

(٧٥) فبما تقدّم يُعلم السر في كون القياسات منتجة وفي كون نتيجتها مطابقة للواقع؛ فإنه لـمّا كان الواقع المنكشف في النتيجة عين الواقع المنكشف في المقدمات كان ضمان صدق النتيجة هو نفس ضمان صدق المقدمات بلا زيادة ولا نقصان؛

---

(١) لاحظ: محمد باقر الصدر، الأسس المنطقية للاستقراء، ص٧.

ويُعلم منشأ شرائط إنتاج القياسات(٧٦).

## [صور إنتاج الاستدلال بالقضايا]

وصور إنتاج الاستدلال بالقضايا فُصِّل في المنطق(٧٧)، ..................

---

فإن الضمان هو نفس الواقع المنكشف بالمقدمات، والفرض أنه منكشف، فالنتيجة صادقة ومطابقة للواقع.

(٧٦) فبما تقدّم يتضح أن مرجع شروط إنتاج القياس إلى ضمان دخول النتيجة في المقدّمات، فجميع الشروط المعتبرة في القياس إنما اعتبرت لتكون النتيجة مطابقة للواقع، ولا تكون كذلك إلا إذا كانت النتيجة داخلة في المقدمات ليتحد الواقع المنكشف بها، فمرجع شروط الإنتاج إلى ضمان كون النتيجة داخلة في المقدمات، وهو المطلوب.

ويُستثنى من هذا الضروبُ التي يتوقف إنتاجها على مبدأ نفي التناقض -وهي خصوص الضرب الرابع من الشكل الثاني-؛ فإن دخولها في المقدمات غير محرز، وإنما المحرز هو أن المقدمات تستلزم صدق النتيجة بتوسط مبدأ نفي التناقض؛ فمن خلال ضم نقيض النتيجة إلى أحد المقدمات ينتج بطلان المقدمة الأخرى، فيثبت كذب النقيض، فيثبت صدق النتيجة.

واعلم أنه قد يتوهم توقف إنتاج الضرب الخامس من الشكل الثالث على توسيط مبدأ نفي التناقض، ولكن ذلك غير صحيح كما يظهر بالتأمل، والأمر سهل.

(٧٧) في مباحث القياس.

وفيه تفاصيل قليلة الفائدة لإغناء فطرة الذهن(٧٨)، وشبهة دورية القياس(٧٩)

---

(٧٨) يشير المصنف إلى تيسر الاستدلال لعموم البشر، فالإنسان بالتفاته إلى القضايا الصحيحة يتمكن بشكل طبيعي من الاستنتاج الصحيح بصورة طبيعية، وغاية الأمر أنّ من الممكن أن تعرضه بعض الموانع من صحة الاستدلال، وهي ما نُبِّه عليه في بحث المغالطة.

(٧٩) **حاصل الشبهة** أن إنتاج القياس للقضية الصادقة موقوف على إحراز صدق المقدمات التي يتشكل منها القياس، وضروب القياس المنتجة ترجع إلى الشكل الأول، ويُشترط في قياس الشكل الأول كلية الكبرى، وعند المقارنة بين النتيجة والكبرى نجد أن النتيجة مندرجة في الكبرى، فيُقال حينئذ: إحراز صدق النتيجة موقوف على إحراز صدق المقدمتين الصغرى والكبرى، والمقدمة الكبرى مشتملة على النتيجة، فإحراز صدق الكبرى موقوف على إحراز صدق النتيجة، ومن ثم يكون إحراز صدق النتيجة موقوفا على إحراز صدق الكبرى، ويكون إحراز صدق الكبرى موقوفا على إحراز صدق النتيجة، وهو دور، وإنه باطل.

**والحاصل** أن إحراز صدق النتيجة (= إنتاج القياس) موقوف على إحراز صدق الكبرى -ضرورة توقف صدق النتيجة على صدق المقدمات-، وإحراز صدق الكبرى موقوف على إحراز صدق النتيجة -ضرورة اندراج النتيجة في الكبرى-، وهذا دور باطل.

**واعلم** أنه قد تصاغ الشبهة بأن يقال: إن صدق النتيجة موقوف على صدق الكبرى، وصدق الكبرى موقوف على صدق النتيجة، وهو دور.

وليست هذه الصياغة بشيء؛ لأنه لا معنى لتوقف صدق النتيجة على صدق المقدمات

وعقمه[٨٠] راجعة إلى كون القضايا الكلية استقرائية[٨١] أو ناظرة للأفراد[٨٢]،

---

كما لا معنى للعكس؛ لأن معنى صدق المقدمات هو مطابقتها للواقع، ومعنى صدق النتيجة هو مطابقتها للواقع، ولا معنى لتوقف مطابقة قضية للواقع على مطابقة قضايا أخرى تحكي نفس الواقع، بل لا معنى لتوقف مطابقة قضايا للواقع على شيء؛ فإن مطابقة القضايا للواقع راجع إلى نفس ثبوت الواقع وإلى كون صياغة القضية منسجمة مع الواقع المحكي، وهذا نفس صدق القضية، فلا معنى لتوقف صدق القضية على شيء، وعليه يتحتّم أن تصاغ الشبهة بالاعتماد على الإحراز لا الصدق، فلا تغفل.

(٨٠) **حاصل الشبهة** أن القياس الأرسطي عقيم الإنتاج؛ لأن النتيجة معلومة ضمن الكبرى؛ فإن الحكم في الكبرى متعلق بجميع أفرادها، ولا ريب أن النتيجة من أفراد الكبرى، فالنتيجة موجودة ضمن الكبرى، فلا فائدة من القياس.

(٨١) فالقضية الكبرى الكلية إن كانت استقرائية توقف إحراز صدقها على إحراز صدق النتيجة، فيجب أولا إحراز صدق النتيجة ليتم إحراز صدق الكبرى، وأما إن لم تكن كلية الكبرى راجعة للاستقراء لم يكن إحراز صدق الكبرى متوقفا على إحراز صدق النتيجة، نعم، هما متلازمان في الصدق.

(٨٢) فالحكم في القضية الكبرى إن كان متعلقا بالأفراد كانت النتيجة مندرجة في الكبرى، فيكون الحاصل بالقياس الأرسطي متضمّنا في الكبرى، فلا يكون في البين معنى للإنتاج، وأما إن كان المحكوم عليه هو الطبيعة والماهية فلا يخفى أن النتيجة غير مندرجة في الكبرى حينئذ؛ لأن المحكوم عليه في الكبرى هو الطبيعة والماهية،

وهو غير حاصل في القضايا المُستدل بها؛ لأنها طبيعية ثبت المحمول فيها للموضوع بغير الاستقراء، ومجيؤها محصورة مجرد لسان(٨٣).

---

والمحكوم عليه في النتيجة هو مصداق الماهية، وهذا غير حاصل في الكبرى.

(٨٣) أشار بهذا إلى جواب الشبهتين، وحاصل الجواب أن القضية الكبرى الكلية في القياس قضية طبيعية أسند المحمول فيها إلى الطبيعة لا إلى مصاديق الطبيعة، وبهذا تندفع الشبهة الثانية؛ لأن الحكم في النتيجة على مصداق الطبيعة، بينما الحكم في الكبرى على الطبيعة، فبأي وجه يُزعم دخول النتيجة في الكبرى؟! وبأي وجه تنتفي الفائدة؟!

كما أن كلية القضية الكبرى ثابتة اعتمادا على وجود علاقة بين الطبيعة والمحمول لا على إحراز ثبوت المحمول في كل فرد من الأفراد، وعليه لا يكون إحراز صدق الكبرى متوقفا على إحراز صدق النتيجة، بل هو موقوف على إحراز العلاقة بين الطبيعة والمحمول، فلا توقف على إحراز صدق النتيجة، فلا دور، وبه تندفع الشبهة الثانية[1].

فإن قيل: إن القضايا المعتبرة في القياس هي المحصورات كما قُرِّرَ في المنطق[2]، فكيف يُدّعى كونها طبيعية؟!

قلت: كلا! ليست بمحصورة وإن زعم القوم أنها كذلك؛ لأنه إن أريد بالقضية

---

(١) لاحظ: محمد علي الكاظمي الخراساني، فوائد الأصول [تقرير بحث أصول الفقه للشيخ محمد حسين النائيني]، ج١ ص١٧١-١٧٢.

(٢) لاحظ: قطب الدين محمد بن محمد الرازي، تحرير القواعد المنطقية في شرح الرسالة الشمسية، ص٢٤٣-٢٤٤.

## [عدم توقف العلم غير المباشر على اليقين المضاعف]

وإرجاع صدق النتيجة يقيناً إلى تضاعف اليقين[٨٤] ....................

---

المحصورة الحكم على الأفراد مباشرة وأن العنوان المذكور في القضايا مجرد مشير إلى الأفراد فلا يخفى أن الحكم على الأفراد حينئذ موقوف على إحراز ثبوت المحمول في تمام الأفراد التي ينطبق عليها العنوان المأخوذ في الكبرى، فتلزم شبهتا الدور والعقم، وإن أريد بذلك أنه لمّا أُحرِزَت العلاقة بين المحمول والعنوان المذكور موضوعا في الكبرى أمكن صياغة مُفاد ذلك بقضية محصورة مشيرة إلى أفراد العنوان المذكور موضوعا إشارة إجمالية، فهذا مما لا محذور فيه، وهو راجع إلى كون الكبرى بحسب الحقيقة قضية طبيعية! وهو المطلوب.

وينبغي الالتفات في المقام إلى أنه في حال تغيير صياغة الكبرى الطبيعية إلى محصورة مُشيرة إلى الأفراد إجمالا يكون دفع شبهة الدور بنفس ما تقدم، وأما شبهة العقم فتندفع بأن يُقال: إن المعلوم في الكبرى هو ثبوت المحمول للأفراد إجمالا، والمعلوم في النتيجة هو ثبوت المحمول لفرد معيّن معلوم تفصيلا، فلا عقم في الإنتاج.

هذا، واعلم أنه قد يصوّر البعض عقم القياس الأرسطي بانيا على أن النتيجة متضمّنة في المقدّمات، وهذا المعنى للعقم لا محذور فيه، وتسميته بالعقم لعب بالألفاظ لما عرفت سابقا من تقرر معنى صحيح للإنتاج حينئذ.

(٨٤) فسر جماعة من المناطقة اليقين بأنه التصديق بأن كذا هو كذا مع التصديق

.............................................

بالفعل أو بالقوة القريبة من الفعل بأنه لا يمكن ألا يكون كذا هو كذا[١]، ولكلامهم أكثر من معنى محتمل:

المعنى الأول: أن التصديق بلغ مرتبة الجزم ودرجة الاحتمال التام، فبدلا من أن يقال «اليقين هو التصديق الجازم التام» قيل «اليقين هو التصديق بأن كذا هو كذا مع التصديق باستحالة ألا يكون كذا هو كذا»؛ والوجه في ذلك أن التصديق الجازم يزيل احتمال الخلاف، فلا يمكن أن يكون الطرف المقابل ممكنا عند المتيقّن، وهذا صريح ما ذكره بعضهم[٢].

المعنى الثاني: أن التصديق نشأ من منشأ صحيح، فيكون ضم التصديق باستحالة أن لا يكون كذا هو كذا لإخراج جزم المقلد، وهذا صريح بعض العبارات[٣].

المعنى الثالث: أن التصديق متعلق بالخصوصية الموجبة لثبوت مُفاد القضية، فيكون التصديق بثبوت المحمول للموضوع فيما له علة راجعا إلى التصديق بتلك

---

(١) لاحظ: أبو نصر الفارابي، المنطقيات، ج١ ص٢٦٧؛ الحسين بن عبيد الله ابن سينا، الشفاء، البرهان، الفصل الأول؛ بهمنيار بن المرزبان، التحصيل، ص٢٦٥؛ يحيى بن حبش السهروردي، اللمحات [ضمن مجموعه مصنفات شيخ اشراق]، ج٤ ص١٨٠؛ سعد الدين ابن كمونة، الجديد في الحكمة، ص٩٦؛ نصير الدين الطوسي، شرح الإشارات، ج١ ص١٢-١٢؛ قطب الدين محمد بن محمد الرازي، تحرير القواعد المنطقية في شرح الرسالة الشمسية، ص٤٥٨؛ محمد باقر الصدر، الأسس المنطقية للاستقراء، ص٣٧٢-٣٧٣؛ محمد حسين الطباطبائي، حاشية الأسفار [ضمن الحكمة المتعالية في الأسفار العقلية الأربعة]، ج٤ ص٣٩٦.

(٢) لاحظ: نصير الدين الطوسي، شرح الإشارات، ج١ ص١٢-١٢؛ قطب الدين محمد بن محمد الرازي، تحرير القواعد المنطقية في شرح الرسالة الشمسية، ص٤٥٨.

(٣) فخر الدين محمد بن عمر الرازي، منطق الملخص، ص٣٥٢.

.........................................

---

العلـة، ويكون التصديق بثبـوت المحمول للموضوع فيما ليس لـه علة راجعا للإحاطة بخصوصيـات الموضوع الموجبـة لثبوت المحمـول، فيكون مرجع تضاعـف اليقين إلى تعلقه بالخصوصيـة الموجبة لثبوت المحمـول للموضوع بالضرورة.

وأيـا كان مـراد القـوم **فلا معنـى لاعتبار تضاعـف اليقين شرطا في** سـلامة النتيجة وكاشـفيّتها عـن الواقـع؛ فإن تضاعف اليقين راجـع إلى تطبيق مبدأ نفـي التناقض على القضيـة المتيقّنـة، فعنـد حصـول اليقين بأن أ هو ب يحصـل اليقين بانتفـاء نقيضه، وهو ليـس أ هـو ب، وهـذا راجع كـما هو واضـح إلى تقرر اليقـين الأول، فإن تحقـق اليقين الأول تحقـق اليقين الثـاني بتطبيق مبدأ نفـي التناقض.

وإذا تبيّن هذا **يتبيّن التالي**:

**أولا**: أنـه لا معنـى لاعتبـار اليقـين الثاني شرطـا في اليقـين الأول؛ فإن اليقـين الثاني تابـعٌ لازمٌ لليقـين الأول، ولا معنى لأخذ التابع الـلازم للمتبوع شرطا في المتبوع بحيث يكـون بلوغ الجـزم الأول مرتبـة اليقين والجزم التـام موقوفا على حصـول اليقين الثاني.

**ثانيـا**: أن اليقـين الثاني حاصـل بتبع اليقين الأول أيـا كان منشـأ اليقين الأول؛ فلا معنـى لكـون اليقـين الثاني معتبرا لنفـي التقليـد، فاليقين يثبت في حـال الجزم الحاصل بالتقليد.

**ثالثـا**: أن اليقـين الثاني حاصل أيـا كان متعلق اليقين، فسـواء تعلـق اليقين بالشيء عـن علتـه أم لا -كـما إذا أخبر عنـه المعصوم- يحصـل اليقـين الثاني، فـلا معنى لكون اليقـين الثاني معتـبرا لبيان تعلـق اليقـين بالواقع عن خصوصيـة معينة.

ليس بشيء؛ فإن تضاعف اليقين راجع إلى اليقين لا إلى طريقه(٨٥)، ولا ينفك عنه يقين(٨٦)، فلا معنى لربط الصدق به(٨٧)! والصدق راجع إلى صدق المادة وصحة الهيئة(٨٨)، ولا يُشترط شيء آخر(٨٩).

## [العلم الحسي]

ومن العلم غير المباشر العلم بالخارج في الحس الظاهر(٩٠)، ............

---

وبهذا يُعلم أن ما ذكره القوم لا يرجع إلى محصل.

(٨٥) بحيث يُقال بأن اليقين المضاعف هو خصوص اليقين المتعلق بالأوليات واليقين الحاصل بالبرهان.

(٨٦) فلا معنى لاعتباره شرطا في قسم خاص من اليقين.

(٨٧) بحيث يكون تضاعف اليقين شرطا في مطابقة النتيجة للواقع، فيمتاز بذلك اليقين المطابق للواقع عن غيره.

(٨٨) هذا بيان للمنشأ الحقيقي للصدق.

(٨٩) وبهذا أن يعلم أن شرائط البرهان التي ذكرها القوم مما لا يرجع إلى صدق المواد وإنتاج الهيئة لا ترجع إلى محصل.

(٩٠) لمّا كان البحث عن الحس من أهم مسائل نظرية المعرفة وكان المصنف يرى أن كاشفية الحس من قبيل العلم غير المباشر ناسب المقام التعرض له في هذا الموضع.

**فحدوث**[٩١] .............................................

---

(٩١) حاصل ما أفاده المصنف في تقرير كشف الحس عن الواقع الخارج عن محل الإحساس وكون ذلك علما غير مباشر = يرجع -بعد الفراغ عن كون الحس من وجهه الباطن علما وكشفا وجدانيا- إلى التالي:

**النقطة الأولى**: حدوث الإحساس يكشف عن سبب لهذا الإحساس؛ وذلك من خلال تطبيق مبدأ السببية (= الحادث له سبب) على الإحساس الحادث.

**النقطة الثانية**: تفاوت الأحاسيس وتغيّرها يكشف عن أحد أمرين، فإما أن يكون هناك تغيّر في الأسباب أو أن لا يكون هناك أكثر من تصرف من الفاعل المختار في الإحساس الحادث؛ وذلك من خلال تطبيق مبدأ انحصار السبب في السبب الموجب والفاعل المختار (= السبب إما موجب أو مختار) بعد استيعاب معنى الموجب والمختار.

توضيح ذلك أن السبب المؤثر تارة يؤثر في مسبَّبه بمقتضى ذاته، وتارة يؤثر فيه بمقتضى سلطنته على الفعل الذي له صور متعددة والترك، فالأول يؤثر في مسبّبه بالضرورة ولا يمكن أن ينفك عنه تأثيره؛ لأن التأثير تابع لذاته، ويترتب على ذلك امتناع تغيّر أثره، فمتى فُرِضَت الذات المؤثرة ثبت الأثر الذي تقتضيه بذاتها، والثاني يؤثر في المسبَّب بحسب سلطنته واختياره وتمكنه من الفعل والترك، فلا توجد ضرورة بين السبب والمسبّب، ولكن يمكن للسبب أن يؤثر لأنه مختار متسلط على الفعل والترك، ويترتب على ذلك إمكان تأثير السبب المختار آثارا مختلفة رغم بقاء ذاته على ما هي عليه.

..............................

وإذا اتضح هذا التقسيم يتضح المبدأ الذي تم اعتماده في تقرير هذه النقطة، فالسبب إما موجب (يؤثر بمقتضى ذاته ولا ينفك عنه تأثيره الخاص) أو مختار (يؤثر باعتبار تمكّنه من الفعل بصور متعددة والترك)، وانحصار السبب في القسمين من الأوليات، فإنه السبب إما مؤثر بمقتضى الذات أو لا، والثاني إما مختار أو لا، والثالث (= المؤثر بالصدفة من دون أي علاقة بين السبب والمسبَّب ومن دون تسلّط على الفعل والترك) باطل ومحال بالبداهة، فتتبين بذلك بداهة الانحصار.

وإذا اتضح المبدأ اتضح الوجه في ثبوت النقطة الثانية؛ فإن تغيّر الأحاسيس يكشف إما عن تغيّر في أسبابها إن كان المؤثر في الأحاسيس سببا موجبا، أو عن فاعل مختار أحدث الأحاسيس المتنوّعة في محل الإدراك، وهو المطلوب.

**تنبيه**: قد يتوهم تغير آثار المؤثر الموجب مع بقاء ذاته كما هو الحال في تغير صور تأثير المؤثرات الطبيعية مع بقاء ذواتها، ولكن ذلك غفلة عن المراد بالمؤثر الموجب بمقتضى ذاته؛ فإن المراد بالتأثير بمقتضى الذات هو الأعم من كون الذات أمرا بسيطا أم مركبا، ففي الأسباب الطبيعية التي يتوقف تأثيرها على تحقق بعض الشروط تكون الذات هي مجموع ما له الدخل في التأثير من المقتضي وتمام الشروط، ومثل هذه الذات متى فُرِضَت كانت مؤثرة بالضرورة، ويكون انتفاء أثرها كاشفا عن تغيرها بانعدام المقتضي أو الشرط أو المجموع.

**النقطة الثالثة**: أنه لا يمكن إرجاع تغيّر الأحاسيس إلى الفاعل المختار؛ فإن إرجاعها إلى نفس المُدرِك بحيث يقوم المُدرِك بإحداثها في نفسه = باطل بالوجدان، وإرجاعها إلى فاعل مختار غير المُدرِك يقوم بإحداثها في المُدرِك = باطل بالضرورة؛

المحسوس من وجهه الباطن كاشف عن سبب(٩٢)، وتنوّعه يكشف عن تعدد الأسباب أو عن المختار(٩٣)، والثاني باطل بالوجدان إن اتحد المختار والمدرك وبالضرورة إن اختلفا(٩٤)، والشك غير ضائر(٩٥)، ويمكن إبطاله بالشرع(٩٦).

---

فإن الإنسان مضطر إلى العلم بأن للأحاسيس واقعا موضوعيا لا يرجع إلى إحداث الأحاسيس في محل الإدراك من قبل فاعل مختار، فللأحاسيس واقع موضوعي بإزائها يسبّبها ويقتضي حصولها في محل الإدراك.

**يتضح** من خلال هذه النقاط الثلاث [أ] أن الحس كاشف عن واقع بإزائه، [ب] وأن هذا الكشف مبنيٌّ على مبدأين أوليين ومبدأ ضروري، [ج] وأن العلم بالواقع الموضوعي بإزاء الأحاسيس علم غير مباشر.

**(٩٢)** لأن للحادث سببا.

**(٩٣)** لأن السبب إما موجب أو فاعل مختار، فإن كان موجبا لم يعقل تغيّر المسبب إلا بتغيّر السبب، وإن كان مختارا عُقل تغير المسببات من دون تغير السبب.

**(٩٤)** أي بالوجدان إن كان الفاعل المختار نفسَ المُدرِك، وبالضرورة إن كان غيرَه.

**(٩٥)** وذلك لأنه على تقدير الشك في وجود واقع موضوعي يجري الإنسان على مقتضى إحساسه ويرتب تمام الآثار سواء ثبت الواقع بإزاء الإحساس أم لا.

**(٩٦)** وحاصله أنه يمكن إثبات وجود الله -تعالى- قبل إثبات كاشفية الحس عن الواقع، وذلك [١] بتطبيق أدلة وجود الله على الحوادث -ولو كانت صورا

........................................................................

ذهنية-، فيثبت بذلك وجود محدث حي عالم قادر غني لا يفعل القبيح.

[٢] وإذا تقرر هذا يُقال: لا شك في تقرر صور حسية تقتضي إثبات نبوة من يدّعي وجوب الإيمان به على أنه رسول من الله في الواقع الخارجي، فلا يخلو أمر هذه الصور إما أن تكون حاكية عن الواقع المناسب لها أو أن تكون من فاعل مختار، والفاعل المختار إما هو المحدِث الذي لا يفعل القبيح أو لا ، ففي البين ثلاثة فروض، والمطلوب هو إثبات الفرض الأول.

[٣] ويمكن ذلك بالاعتماد على النقاط التالية:

**النقطة الأولى**: إذا حصلت صور تتناسب مع دعوى مدّعٍ للنبوة أتى بخارق مطابق لدعواه يسند وجوب الإيمان به إلى الله = لم يخلُ الأمر إما أن تكون تلك الصور مناسبة لواقع خارجي بإزائها أو لا بأن يُحدث تلك الصور فاعل مختار، فعلى الأول يكون العقل حاكما بلزوم اتباع دعوى المدّعي ووجوب الإيمان به، وعلى الثاني يكون الإيمان بذلك قبيحا، لأنه اعتقاد بخلاف الواقع.

**النقطة الثانية**: التمكين من فعل القبيح لا يحسن إلا لأجل الابتلاء على ما قررتُه في بعض الكتب الكلامية[1].

**النقطة الثالثة**: الابتلاء بما لا طريق لامتثاله ولو بالاحتياط قبيح.

**النقطة الرابعة**: لا يمكن الاحتياط في هذا الفرض.

---

(١) لاحظ: علي أبو الحسن، المتن الكلامي، مخطوط.

**[النقض بالمنام]**

ولا يُنقض بالمنام(٩٧)؛ لأنه كاشف عن سبب يناسبه(٩٨)، ...............

---

**النقطة الخامسة**: لا ريب في حصول الرجحان الظني للاحتمال الأول؛ لأنه المنساق إليه بالطبع والفطرة، بخلاف الاحتمال الثاني، وهذا واضح.

يترتب على النقاط الأربع الأولى أن أي مرجح -ولو كان ظنيا- لأحد الاحتمالين المذكورين في النقطة الأولى كاشف قطعي عن الاحتمال المرجح؛ لأنه لو لم يكن كاشفا قطعيا عن الواقع لزم الابتلاء بما لا يمكن امتثاله، وهو قبيح، ومع ضم النقطة الخامسة يتبيّن رجحان الاحتمال الأول، وهو يثبت المطلوب.

[٤] وإذا ثبت أن الإيمان بالنبي الذي هو إيمان بأمر خارجي حق وثبت إخباره بالواقع وثبت تكليفه بالواقع بما هو واقع = ثبت الفرض الأول، وهو المطلوب.

**(٩٧)** هذا دفع إشكال نقضي على ما تقدم في تقرير كشف الحس عن الواقع، وحاصله:

**النقطة الأولى**: أن الرؤى والمنامات لا تكشف الواقع الموضوعي.

**النقطة الثانية**: أنه لا يوجد فرق بَيِّنٍ بين الحس والمنام.

إذاً لا مجال لإحراز كاشفية الحس عن الواقع الموضوعي؛ لانفتاح المجال لكونه من قبيل المنام.

**(٩٨)** هذا إبطال للنقطة الأولى التي اتكأ عليها النقض، وحاصله أن للمنام

وهو مغاير سنخا للمحسوس في اليقظة(٩٩)، وعدم التمكن من الالتفات أثناء المنام لا يعني عدم الفرق(١٠٠).

---

كاشفية عن الواقع الموضوعي؛ فالمنام يكشف عن سبب يقتضي حصوله، وتغيّر الصور الحاصلة في المنام يكشف عن تغيّر في أسباب الصور الحاصلة في المنام، وغاية الأمر أن المنكشف به مغاير في طبيعته للمنكشف بالحس، وهذا منسجم تماما مع اختلاف طبيعة الصور الحاصلة في المنام مع الصور الحاصلة من الحس في اليقظة؛ فإن اختلافها يقتضي اختلاف أسبابها.

(٩٩) هذا بيان لبطلان النقطة الثانية التي اتكأ عليها النقض، وحاصله أن الصورة في المنام تختلف عن الصورة في الحس عند اليقظة، واختلاف الصورتين ينسجم تماما مع اختلاف أحكامها، فلا يصح أن يُسرّى حكم المنام إلى الحس في اليقظة.

(١٠٠) دفع لإشكال مقدّر حاصله أن المنام عند حصوله يشعر الإنسان بعين الشعور الذي يحصل في الحس عند اليقظة، ولكنه بعد الاستيقاظ يلتفت إلى الاختلاف بينهما، وهذا قد يفتح المجال لرجوع الإشكال مجددا، وذلك بأن يُحتمل أن الإحساس عند اليقظة من سنخ الرؤى والمنامات، وغاية الأمر أن التوجه لذلك أثناء اليقظة متعذّر.

والجواب أن هذا العجز عن الالتفات إلى الفرق أثناء المنام لا يعني عدم وجود الفرق أثناء المنام، فنحن أثناء المنام لا نشعر بحرّيّتنا في اتخاذ المواقف والقرارات؛ إذ نشعر بسيطرة الصور الحاصلة في المنام على الوعي والإدراك، ولا نشعر بهذا الشعور أثناء اليقظة، وغاية الأمر أننا كثيرا ما نكون عاجزين أثناء المنام للتوجه التفصيلي للفرق، وهذا لا يقتضي انعدام الفرق، بل يقتضي ثبوتَه.

## [النقض بأخطاء الحواس]

ولا يُنقض بما يُسمّى بأخطاء الحواس(١٠١)؛ فإن الثابت هو تنوّع الأسباب لا التساوي بين وجهي الحس الظاهر، على أن الحس لا يحكم(١٠٢).

---

**والحاصل** أننا نجد فرقا بين المنام وبين الحس في اليقظة، وعجزنا عن الالتفات إلى الفرق أثناء المنام لا ينافي تقرر الفرق، ومع تقرر الفرق يرتفع الإشكال، ولا دخل لإمكان الالتفات إلى الفرق وعدمه في تقرر الفرق الواقعي.

(١٠١) أشار بهذا إلى الإشكال المشهور حول قيمة الحس، وهو قبول الحس للخطأ باعتبار تعلّقه بخلاف الواقع، فالإنسان يرى القلم مكسورا عند إمالته في الماء، ويرى البعيد صغيرا والقريب كبيرا، ويرى قطرات المطر بصورة الخطوط لا بصورة القطرات فعلا، و...

وهذا كله يقتضي انسلاب الوثوق بالحس باعتباره طريقا كاشفا عن الواقع؛ فإنه إن أمكن الخطأ في الحس في بعض الأحوال انفتح الباب لاحتمال الخطأ في تمام الموارد.

(١٠٢) هذا هو **الجواب** على الإشكال، **ولإيضاحه** ينبغي الالتفات إلى أن هناك أمورا متعددة يصح الكلام عليها عند البحث في قيمة الحس المعرفية:

**الأمر الأول**: أن الحس يمثل إدراكا ووعيا بنفس الصورة المحسوسة، وهذا الأمر ثابت، وهو من قبيل العلم المباشر، وهو ما نسمّيه بالحس الظاهر من وجهه الباطن.

**الأمر الثاني**: أن الحس كاشف عن سبب اقتضاه، وهذا ثابت بتطبيق مبدأ السببية على حدوث الحس.

..........................................

---

**الأمـر الثالث:** أن التغاير بين الصور الحسية يكشـف عن تغـير في الواقع الخارجي المسبِّب للصـورة الحسـية، وهـذا ثابت مـن خلال الجمـع بين مبـدأ انحصار السـبب بالسـبب الموجـب أو الفاعـل المختـار وبـين العلـم الـضروري بعدم رجـوع اختلاف الصـور إلى الفاعـل المختـار على ما تقـدم تقريره.

**الأمـر الرابـع:** أن الصورة الحسـية مسـاوية للصـورة الخارجيـة في الخصوصيات، وهـذا ممـا لا يثبـت وإن سـبق إلى بعـض الأوهـام ثبوتُه وسـبق إليهـا أن السفسـطة لا ترتفـع إلا بالالتـزام بهذا.

ولنا في المقام **دعاوى** يتضـح بتحقيقها المطلب وما يرتبط به:

**الدعـوى الأولى:** أنـه لا معنى محصلا لتسـاوي وتطابق الصورة الحسـية مع الواقع الخارجـي؛ فإنـه إن أريـد بذلـك أن حقيقة الواقـع الخارجي حاصلـة في الحس بوجود آخـر -كـما قد يزعمـه القائلـون بالوجـود الذهنـي للماهيـات- فذلك محـال؛ [أ] لأن وجـود الماهيـة الخارجيـة في الذهـن يقتـضي ثبـوت آثارهـا في الذهـن، وهـذا باطـل بالوجـدان، فآثـار واقع الـشيء لا تترتـب على صورتـه قطعا.

[ب] ولأنـه لـو كان الأمـر كذلـك للـزم تسلسـل الكشـف وتسلسـل الواقـع المنكشـف؛ لأن الفـرض أن الماهيـة الحاصلـة في الذهن كاشـفة عـن الواقـع، والواقع المنكشـف متحـد في الماهيـة مع الماهيـة الحاصلة في الذهـن، وإذا كان متحـدا في الماهية وجـب اتحاده مـع الماهية الحاصلة في الذهـن في الخصائص التي منها الكشـف، فيكون الواقـع المنكشـف حينئـذ كاشـفا عـن واقع آخـر بإزائـه، وهكذا يسـتمر الأمـر لا إلى نهايـة، وهـو باطـل لاسـتحالة التسلسـل ولعـدم وجداننا هذا الانكشـاف.

..........................................................

[ج] ولأن الصور الذهنية أعراض، والواقع الخارجي قد لا يكون عرضا، كما أن الصورة الذهنية عرض من نوع خاص، والواقع الخارجي قد يكون عرضا من غير هذا النوع.

وهذه البراهين المبطلة للوجود الذهني **لا تختص** بالقول بأصالة الماهية -وهي الحق الذي لا شك فيه-، فهي تجري تماما على القول بأصالة الوجود؛ فإنه على القول بأصالة الوجود يكون معنى تطابق الوجود الذهني والخارجي راجعا إلى تساويهما في الماهية كما صرح بذلك كبار القائلين بذلك[1]، وإذا كانت الماهية راجعة -على القول بأصالة الوجود- إلى التعبير عن درجة الوجود = كان اتحاد الماهية بين الوجودين الخارجي والذهني موجبا لاتحاد المرتبة الوجودية، فتتحد الأحكام، فتلزم تمام اللوازم، فما زعمه جماعة من أن كاشفية الوجود الذهني لا تتم إلا على القول بأصالة الوجود في غاية السقوط والرداءة، وفي المقام تفصيل نوكله إلى مواضع أخرى.

وإن أريد بالتطابق معنى آخر فليبيّن ليُتكلّم عليه.

**الدعوى الثانية**: أن الصورة الحاصلة في الحس عبارةٌ عن الحاصل من تأثر الحاسة بالواقع الخارجي وبخصائص الحاسة، فالحاصل من الإبصار مثلا هو الصورة المتأثرة بالواقع وبخصوصية حاسة البصر، فلتحدب العدسة مثلا تأثير على الصورة المُدركة، وهكذا في عامة الموارد.

---

(١) لاحظ: صدر الدين محمد بن إبراهيم الشيرازي، المشاعر [ضمن مجموعه رسائل فلسفي]، ج٤ ص٢٥٤؛ هادي السبزواري، شرح المنظومة، ج٢ ص٦٩؛ محمد حسين الطباطبائي، نهاية الحكمة، المرحلة الثالثة [ولاحظ إشكالات المعلق غلام رضا الفياضي].

........................................

ومن هنا يرى من يضغط على عينه بطريقة معينة = الجسمَ الشاخص أمامه جسمين؛ وليس ذلك إلا لتأثر الصورة المُدرَكة بخصائص الحاسة، ويشعر ذو اليد الباردة بحرارة الماء رغم كون الماء باردا؛ وذلك لأن الحاصل من الإحساس باللمس هو الصورة المتأثرة بالواقع الخارجي وبخصائص الحاسة، وهكذا.

وبهذا يُعلم أن مرجع جملة مما يُسمى بأخطاء الحواس إلى تأثر الصورة المدركة بخصائص الحاسة.

**الدعوى الثالثة**: أن لظروف الإحساس تأثيرا على الصورة الحسية، فالصورة الحسية في الوسط المائي تختلف عن الصورة في الوسط الهوائي، والصورة عند تصاعد الأبخرة تختلف عن الصورة عند صفاء الهواء، وهكذا.

والوجه في ذلك أن الصورة الحسية هي أثر لتمام الظروف الخارجية لا للشيء الذي يركّز عليه الناظر، فالصورة الحسية للقلم المستقيم في الماء أثرٌ لمجموع الانعكاسات الضوئية التي تستوعبها عدسة العين، والصورة الحسية للقلم المائل في الماء الذي يبدو منكسرا أثر لمجموع الانعكاسات الضوئية كذلك، ومع اختلاف المؤثر في الحاسة تختلف الصورة الحسية على مقتضى القاعدة المتقدم بيانُها.

وبهذا يُعلم أن مرجع جملة مما يُسمى بأخطاء الحواس إلى كون الصورة الحسية أثرا لتمام الظروف المحيطة بعملية الحس.

**الدعوى الرابعة**: أنه لا معنى لخطأ الحواس[1]، توضيح ذلك أن حقيقة الحس

(١) لاحظ: نصير الدين الطوسي، تلخيص المحصل، ص١٢-١٤.

.......................................................................

هـي الوعـي بالصـورة المتقررة في الحاسـة أو بـما يتعلق بالحاسـة من أعصـاب الدماغ، ولا معنـى للخطـأ في نفـس هـذا الوعـي؛ فإنـه علم مباشر بما تقـرر عنـده، ولا معنى للخطـأ في العلـم المباشر، والذي يقع فيه الخطأ عند الإحسـاس هـو القضية التي يحكم بها الشـخص اسـتنادا إلى الحس.

والأخطـاء الممكنة تكون **بالصور التالية:**

**الصـورة الأولى:** أن يتعلـق الحكـم بكون الواقـع الخارجي مماثلا للصورة الحسـية، والخطـأ هنـا يرجـع إلى البناء على تماثـل الصورة الحسية مع الواقـع الخارجي من دون دليـل، بـل مـع قيـام الدليل عـلى الاختـلاف؛ فإنه قد تقـدم أن الصـورة الحسـية تتأثر بخصائـص الحاسـة، فكيـف تكون متطابقـة مع الواقـع الخارجي؟!

**الصـورة الثانيـة:** أن يتعلـق الحكم بكون الصورة الحسـية المتقررة في الحاسـة مماثلة للصـور المتقـررة في حـواس الغير مـع اختلاف خصائص الحاسـة، كما إذا زعـم المبتلى بعمى الألوان بلون جسـم في الحاسـة وزعـم الآخر أن لونه مختلـف، فالخطأ هنا راجع إلى إلغـاء تأثير اختلاف خصائص الحاسـة مـع أنه مؤثر.

**الصـورة الثالثـة:** أن يتعلـق الحكم بكون الصورة الحسـية لـشيء الحاصلة في ظرف مماثلـة للصـورة الحسـية لنفس الـشيء في الظروف الأخـرى، كما هو الحـال فيمن يرى القلـم المائـل في المـاء منكسرا، فيحكم بـأن القلم خارج المـاء منكسر.

ويصح الحكـم المسـتند للحس في **الصور التالية:**

**الصورة الأولى:** أن يتعلق الحكم بثبوت الواقع الخارجي ثبوتا يقتضي حصول الصورة

..............................

الحسية المعيّنة وإن جُهِلَت طبيعة الواقع الخارجي، وهذا حكم صحيح مستند للحس ومبدأ السببية.

**الصورة الثانية**: أن يتعلق الحكم باختلاف الواقع الخارجي بتبع اختلاف الصورة الحسية، وهذا مستند للحس وانحصار السبب في الموجب والمختار والعلم الضروري بعدم رجوع التغير في الحس إلى الفاعل المختار.

**الصورة الثالثة**: أن يتعلق الحكم بكون الصورة الحسية المُدرَكة مطابقة للصور الحسية الحاصلة عند الغير عند توافق ظروف الحاسة، وهذا حكم صحيح، وهو يبتني على مبدأ ضروري، وهو توافق الإحساس الحاصل عند الإنسان مع باقي بني نوعه، وهو مبدأ ضروري غير مبرهن، وقد يكون الاستقراء طريقا إليه، ثم يحصل العلم الضروري بعد تحقق شروط معيّنة في الاستقراء.

**الدعوى الخامسة**: أن من الممكن أن يستكشف الإنسان بعض خصائص الواقع الخارجي من خلال التأمل في آثاره وتحليلها، فيمكن أن يثبت وحدة جنس الأصوات والألوان من خلال بعض التجارب، ويمكن أن يثبت أن المتحقق في الخارج له ثلاثة أبعاد من خلال الاستعانة بأكثر من حاسة، وهكذا.

فما ذكرناه من أن الصور الحسية تُثبت واقعا وراءها يتغير بتغيّر الصورة الحسية مع إحجامنا عن إثبات التطابق بين الصورة والواقع لا يعني عدم إمكان إثبات بعض خصائص الواقع الخارجي.

**الدعوى السادسة**: أن أحكام البشر المستندة إلى الحس صحيحة في الغالب، توضيح

..................................

ذلك أن الذي يجري عليه البشر -بحسب ما يبدو لأول وهلة- في الحكم على الواقع الخارجي استنادا إلى الحس هو الحكم بتماثل الصورة الحسية مع ما يقع بإزائها، وقد عرفت أن هذا الحكم غير صحيح، فقد يُقال حينئذ أن ما يحكم به البشر حكما جازما خاطئ، وتجويز خطأ هذه الأحكام نوع سفسطة.

ولكن الحق أن أحكامهم صحيحة، ولا يلزم من ذلك رفع اليد عمّا تقرر سابقا؛ وذلك لاشتمالها على قيد خفي يصحح أحكامهم؛ فإن الظاهر عند التأمل والتحليل أن أحكام البشر مقيدة بقيد خفي، وهو ظرفية المحكوم به في الحاسة عند الظروف العامة، فعندما يحكم الإنسان بزرقة السطح الواقع أمامه يحكم بأن السطح أزرق في الحاسة عند الظروف العامة للرؤية، وعندما يحكم بأن الجسم خشن يحكم بأن الجسم خشن في حاسة اللمس بحسب الظروف العامة للإحساس، وهكذا في عامة الموارد؛ والدليل على ذلك أن الإنسان ملتفت لتأثير اختلاف الظروف على الصورة الحسية وملتفت إلى تأثير خصائص الحاسة على الصورة الحسية، فلا يُثبت الإنسان حالة الجسم الثابتة عند الرؤية في الماء للجسم مطلقا، ولا يثبت صوت الطرقة المعينة عند استماعها داخل الماء لصوت الطرقة مطلقا، ولا يثبت طعم بعض الأطعمة عند إصابته بالمرض، وهكذا في عامة الموارد، وهذا يقتضي التفات الإنسان إجمالا إلى تأثير الظروف وخصوصيات الحاسة في الصورة الحسية، وهو يقتضي كون أحكامه المطلقة ظاهرا مقيّدةٌ بتوفّر الظروف العامة للإحساس وبسلامة الحاسة، ومن هنا كانت أحكامه صحيحة، وهي داخلة في الصورة الثالثة المتقدمة من صور الأحكام الصحيحة المستندة إلى الحس.

....................................................................

وهـذا الـذي ذكرتُـه لا ينافي صعوبـة التفات البعـض إلى القيد لقلـة تركيزه ولعدم وجـود أثـر عملي للالتفـات إليه تفصيلا؛ فإن هـذا لا ينافي ارتكازية هـذه القيود، وكم من شيء غـاب لفرط وضوحـه، فافهم جيدا.

فـإذا تبيّن هـذا يتضـح مـراد المصنـف، فقد أفـاد أن مـا يسـمى بأخطـاء الحس لا يمثـل إشـكالا؛ لأن الثابت هو تغيّر الواقع بتبع تغير الصورة الحسـية، وهذا حاصل تمامـا فيما يُسـمى بأخطـاء الحس؛ فإن لما يسـمى بأخطاء الحس أسـبابا راجعـة إلى تغير خصائـص الحاسـة أو إلى تغـيّر الظـروف المحيطـة بعمليـة الإحسـاس[1]، ومع رجوع أخطـاء الحـس إلى ذلـك يُعلـم أن أخطاء الحس ليسـت بأخطـاء، وإنما هي أثـر طبيعي لتغـير خصائص الحاسـة وظروف الإحسـاس، وهي عـلى كل تقدير تكشـف عن تغير في الواقـع وتكشـف عـن أن واقعهـا الـذي تحكي عنه يختلـف عن الواقـع الذي تحكي عنـه الصورة الحسـية عند سـلامة الحواس وكـون الظـروف طبيعية، فبيّن ذلـك بقوله «فـإن الثابـت هـو تنـوّع الأسـباب»، أي الـذي يثبـت بتغـير الصور الحسـية هـو تغير أسـباب الصـورة الحسـية، وهذا مما يُلتزم بـه فيما يُسـمى بأخطاء الحس، فلا إشـكال.

ثـم نبّـه على منشـأ توهـم الخطأ، فقـال «لا التسـاوي بـين وجهي الحـس الظاهر»، وأفـاد بذلـك أن منشـأ الخطـأ في المقام هو توهـم التماثل بـين الصورة الحسـية والواقع الخارجي، فيتوهـم بتبـع ذلك أن الحـس مخطئ؛ فإن القلـم المنكسر في الماء عنـد إمالته غـير منكسر في الواقـع، فتكون صورة القلـم المنكسر غير مطابقـة للواقع، ولكن ذلك خطـأ كما عرفـت؛ لأن التماثـل لا يثبت أصلا.

(١) لاحظ: نصير الدين الطوسي، تلخيص المحصل، ص١٢-٢٦.

## [تنبيهات]

## [أقسام القضايا]

تنبيه: تنقسم(١٠٣) القضايا اليقينية -على الصحيح(١٠٤) -إلى [١] أوّلية -وهي التي تعلق العلم المباشر بواقعها مع المناط(١٠٥) -، [٢] ومشاهَدة

---

ثـم نبّـه بقولـه «عـلى أن الحس لا يحكم» عـلى نقطة دقيقـة، وهي أنـه لا معنى لخطأ الحس؛ لأن الحـس لا يحكـم، إذ هو الوعـي بالصورة الحسية في الحاسـة، وهذا مما لا معنـى للخطـأ فيه، وإنـما الخطأ في القضايـا التي يحكم بها الإنسـان معتمـدا على الحس عـلى ما تقـدم تفصيله.

(١٠٣) تقدّمـت عمـدة مـا في هـذا التنبيه مـن مطالب، والغـرض من هـذا التنبيه ضبـط نتائج مـا تقدّم.

(١٠٤) المعـروف بينهم انقسـام القضايا اليقينيـة إلى ضرورية ونظرية، والضرورية إلى أوليـات ومشـاهدات وتجربيات وحدسـيات ومتواترات وفطريـات(١)، والمصنف في مقـام بيان التقسـيم الصحيح المسـتفاد من الأصـول المتقدمة.

(١٠٥) أي منـاط الخصوصيـة المشـار إليهـا بمحمـول القضيـة، ففـي مـا نعلمـه -مثـلا- مـن أن الممكـن محتـاج إلى علـة نلاحـظ أن خصوصيـة الاحتيـاج إلى العلـة الواقعـة في مرتبـة المحمـول = ذاتُ منـاطٍ يكتشـفه العقـل، وهـو الإمـكان الواقـع في مرتبـة الموضـوع، والعقـل يُـدرك واقـع الحاجـة بتبـع واقـع الإمكان.

---

(١) لاحظ: الحسين بن عبيد الله ابن سينا، الإشارات والتنبيهات، ص١٢٤-١٢٦.

-وهي التي تعلق العلم المباشر بواقعها دون المناط-، [٣] وضرورية -وهي علم غير مباشر يحصل من دون استنباط قياسي-، [٤] ونظرية -وهي علم غير مباشر يحصل باستنباط-(١٠٦)، والمتواترات(١٠٧) والمجرّبات(١٠٨) .......

---

(١٠٦) وكل هذا تقدّم بيانه في الأصول السابقة.

(١٠٧) وهي عندهم قضايا تحكم بها النفس لتوارد أخبار المخبرين عليها بحيث يزول معه الشك بعدم الاتفاق بين المخبرين والتواطؤ[١].

ولم يبيّنوا حسب ما تتبّعت في كلماتهم كيفية رجوعها إلى قياس خفي.

(١٠٨) وهي عندهم قضايا تحكم بها النفس باعتبار تكرار المشاهدات[٢].

وذكروا في الحدسيّات نفس هذا المعنى، واختلفوا في الفرق بين الحدسيّات والمجربات، ففرّق البعض بينهما بأن المجربات تبتني على فعل اختياري من صاحب التجربة، والحدسيات تبتني على ملاحظة غير اختيارية[٣]، وفرّق البعض بينهما بأن علة الأثر المستكشفة بالتجربة متعيّنة الماهية في الحدسيات، وغير متعيّنة الماهية في المجربات[٤]، والفرق الثاني أكثر حضورا في الكتب.

وعلى أي حال لم يظهر للتفريق بين الحدسيات والمجربات أي أثر منطقي، فالأولى توحيد القسمين واعتبارهما قسما واحدا وتسمية الجميع بالمجرّبات، وبهذا البيان

---

(١) لاحظ: الحسن بن يوسف ابن المطهر الحلي، كشف المراد، ص٢٣٠.

(٢) لاحظ: الحسن بن يوسف ابن المطهر الحلي، كشف المراد، ص٢٣٠.

(٣) لاحظ: فخر الدين محمد بن عمر الرازي، شرح الإشارات والتنبيهات، ج١ ص٢٦٥-٢٦٦.

(٤) لاحظ: نصير الدين الطوسي، شرح الإشارات والتنبيهات، ج١ ص٢١٨.

ترجع إلى الضروريات(١٠٩)، ..............................

---

يتضح الوجه في عدم ذكر المصنف للحدسيات.

والمهم في المقام الالتفات إلى أن جملة من المناطقة ذكروا أن المجربات تتكئ على قياس خفي، ومرجع ذلك إلى اشتمال المجربات على تكرر مشاهدة خصوصيةٍ واقعيةٍ [ب] عند خصوصيةٍ واقعيةٍ [أ] تكررا كثيرا، ومن ثمّ يتشكل القياس التالي «لو كان الأثر المتكرر [ب] ناشئا من سبب عارض [س] على الخصوصية المقارنة [أ] لما كان أكثريا أو دائميا، ولكنه أكثري أو دائمي، فهو [ب] ناشئ من طبيعة الخصوصية المقارنة [أ] لا من العارض عليها [س]»، فيثبت بذلك أن سببية الخصوصية المقارنة [أ] للأثر [ب]، وأنه ليس في البين صدفة واتفاق[1].

(١٠٩) فإنها راجعة إلى حساب الاحتمال، ومع رجوعها إليه تكون من القضايا الضرورية على ما تقدّم، ولو رجعت إلى قياس خفي -ولا ترجع إلى ذلك- لكانت نظرية، ولم يكن وجه لاعتبارها في الضروريات بالمعنى المقابل للنظريات.

ويكفي منبّها على أنها لا ترجع إلى القياس الخفي أن الاحتمال فيها يتراكم بكثرة الشواهد، ولو كانت راجعة إلى قياس لكان أمرها دائرا بين الثبوت الذي يبتني على تحقق الحد الأوسط، وعدمه الذي يبتني على انتفائه، ولا يُتصوّر تراكم الاحتمال وتزايده[2].

---

(١) لاحظ: الحسين بن عبيد الله ابن سينا، النجاة، ص١١٣-١١٤؛ نصير الدين الطوسي، شرح الإشارات والتنبيهات، ج١ ص٢١٧.

(٢) لاحظ بيانا أعمق لهذا في: محمد باقر الصدر، الأسس المنطقية للاستقراء، ص٤٦-٥٧.

والفطريات نظرية[١١٠].

## [التصور ليس علماً]

تنبيه: التصور[١١١] ليس علما؛ إذ لا انكشاف فيه[١١٢]، بل هو أثر الواقع في الذهن[١١٣].

---

وتحقيق ما يتعلق بالتواتر والتجربة خارج عن غرض هذا الكتاب، وقد سعيت لتحقيق أمر التواتر في التعليق على المتن الكلامي المختصر.

(١١٠) لأنهم افترضوا وجود حد أوسط فيها، وهذا يعني أنها ترجع إلى قياس خفي، فهي مكتسبة، ولا وجه لإدخالها في الضروريات من الناحية المنطقية، وليس من شأن النظر في المعرفة أن يبتني على التسامح في الإطلاق.

(١١١) وهو حصول صور الأشياء في الذهن.

(١١٢) وهذا وجدانيّ، ولا نضايق في اعتباره علما؛ فأمر الاصطلاح واسع، ولكن ينبغي الالتفات إلى أن اعتبار التصور علما من باب الاصطلاح لا يبرر انقسام العلم إلى التصور والتصديق؛ فإنه نظير انقسام العين إلى الباصرة وعين الركبة، وانتبه هنا إلى أن مطلق التصديق ليس علما بمعناه الحقيقي، وقد تقدم ما يرتبط بذلك عند الإشارة إلى عدم مطابقة بعض التصديقات للواقع، سيأتي لذلك مزيد كلام إن شاء الله في آخر التنبيهات.

(١١٣) مرجع هذا إلى تأثر الذهن بالواقع واقتدار الذهن على اختزان تلك الآثار ليتمكن الإنسان من التوجه إلى ذي الأثر باستذكاره، وهذا أمر وجدانيّ يُعتمد في

## [معنى انطباق الصور وإبطال الوجود الذهني للماهية]

تنبيه: حكاية الصورة عن ذي الصورة تعتمد العلية[114]، ..............

---

بيانه على الرجوع إلى الوجدان، والأصل في الألفاظ في الوجدانيات القصور.

(١١٤) المراد بهذا التنبيه بيان كيفية حكاية الصور عن ذي الصور في الخارج، وحاصل المسألة أن الذهن يتأثر بالواقع، فيحصل في الذهن أثر معيّن نسمّيه بالصورة، وكلما أراد الإنسان الالتفات إلى ذلك الواقع استحضر الصورة التي أثّر الواقعُ فيها، ولا يلزم من ذلك أن تكون ماهية الصورة مماثلة لماهية الواقع الخارجي؛ لأن الحكاية اتكأت على العلّيّة بين الصورة والواقع، فالصورة معلولة للواقع، وبالتالي تصلح للدلالة عليه بما يشبه دلالة المعلول على العلة، وهذا نظير دلالة الصورة الفوتوغرافية على ذي الصورة، فماهية الصورة الفوتوغرافية تختلف عن ماهية الأشخاص الذين تحكي عنهم الصورة، فالصورة مجموعة أصباغ، والمحكيّ بها ليسوا أصباغا وألوانا، ومع ذلك تحكي الصورة عنهم، لأن الصورة معلولة عن الأشخاص في ظرف أخذ الصورة، فلا تتوقف الحكاية على اتحاد الماهية.

وينبغي الالتفات في المقام إلى أن هذا ليس من دلالة المعلول على العلة، بل هو من قبيل التوجه إلى العلة بسبب التوجه إلى المعلول؛ فإن دلالة المعلول على العلة ترجع إلى أن العلم بالمعلول موجب للعلم بالعلة، والكلام في المقام راجع إلى أن الصورة معلولة للواقع، وبتبع علاقة العلية صار التوجه والالتفات -وهو من التصوّر الذي عرفتَ مغايرته للعلم- إلى الصورة موجبا للالتفات إلى الواقع.

نعم، إن حصل التصديق بقضية تتضمّن صورا ذهنية حصل التصديق بالواقع الذي

ولا معنى للانطباق إلا ذلك[١١٥]، فلا يلزم اتحاد الصورة وذي الصورة في الماهية[١١٦]، ولا سفسطة[١١٧]، ..............................

---

لو تلقاه الذهن بشكل مباشر لتشكلت في الذهن القضية المصدق بها كمعلول للواقع، فيكون هذا من قبيل دلالة المعلول على العلة.

ولهذه النكات قال المصنف «تعتمد على العلية»، ولم يقل «بالعلية».

(١١٥) أشار بهذا إلى حقيقة انطباق المفهوم على الواقع، فليس ذلك من قبيل الاتحاد؛ إذ لا معنى لاتحاد الصورة الذهنية، بل لا معنى لاتحاد موجودين، وليس ذلك من قبيل وقوع الشيء على الشيء؛ فإنه مما لا معنى له، إن حقيقة الانطباق هي ما أشرنا إليه من التعلق العلّي، بحيث تكون الصورة معلولة للواقع أو صالحة لئن تكون معلولة للواقع.

(١١٦) كما هو قول القائلين بالوجود الذهني[١].

(١١٧) أشار بهذا إلى بطلان النكتة التي بنى عليها القائل بالوجود الذهني من أنه لو لم يكن في البين اتحاد في الماهية لزم السفسطة؛ إذ ما يحصل في الذهن مغاير للواقع، فكيف ينكشف الواقع بالصورة؟!

والجواب أنه تارة يكون ذو الصورة مما يتعلق به العلم المباشر في بعض الأحوال،

---

(١) لاحظ: الحسين بن عبيد الله ابن سينا، الإشارات والتنبيهات، ص٢٣٧؛ يحيى بن حبش السهروردي، حكمة الإشراق [ضمن مجموعه مصنفات شيخ إشراق]، ج٢ ص١٥؛ نصير الدين الطوسي، شرح الإشارات، ج٢ ص٣١٣؛ قطب الدين الرازي، المحاكمات [ضمن شرح الإشارات لنصير الدين الطوسي]، ج٢ ص٣٠٨؛ محمد باقر الإسترآبادي، القبسات، ص٣٩.

فلا محذور، وغاية الأمر أن الذهن بطبعه يعتبرهما شيئا واحدا(١١٨)،........

---

وتارة يكون مما لا يتعلق به العلم المباشر، فإن كان من الأول فلا موقع للإشكال؛ إذ بالالتفات إلى الصورة يُلتفت إلى ذي الصورة على النحو الذي تعلق به العلم المباشر، فخصائص ذي الصورة منكشفة، وإن كان من الثاني فإن أمكن الالتفات إلى خصائص ذي الصورة بحساب الاحتمال فهو، وإلا لم يكن الحاصل بالصورة أكثر من العلم بأن لها ما بإزاء ينعكس في الذهن على هذا النحو، وهذا كاف لدفع السفسطة؛ فإنها تبتني على منع العلم بالواقع الخارجي أو على عدم حكاية العلم عن الواقع بعد فرض حصوله، وكل هذا لم يكن.

تنبيه: يمكن أن تُعلم خصائص الواقع الخارجي بحساب الاحتمال، فمن يلاحظ الأشياء ببصره يجدها بحسب ما يتمثل في حاسته ذات أبعاد، ثم عندما يلاحظ تطابق ما أبصره مع ما أحس به باللمس من خلال يده وغيرها من طرق اللمس يجد أن ذلك يقتضي كون الموجود الخارجي ذا أبعاد، ثم يلاحظ تكرر ذلك في موارد مختلفة وفي ظروف متنوعة، فيستكشف أن ما في الخارج أجسام، وهكذا في عامة الموارد.

(١١٨) أشار بهذا إلى طبيعة للذهن تبتني على توحيد الصورة الذهنية والواقع توحيدا اعتباريا(١)، فيبني الناظر على أن صورته الذهنية هي نفس الواقع.

وهذا ظاهر في المفاهيم الاعتبارية الفرضية، فالذهن يفترض ثبوت ملكية خارجية تتعلق بالأموال مع أنها مجرد فرض، والذهن يفترض ثبوت طهارة ونجاسة متعلقة بالخارج مع أنها مجرد اعتبار.

---

(١) لاحظ ما يناسب ذلك: محمود الهاشمي الشاهرودي، بحوث في علم الأصول [تقرير بحث أصول الفقه للسيد محمد باقر الصدر]، ج٣ ص٣٧.

..........................................

---

وهـو ظاهـر في المفاهيـم الاعتباريـة الواقعية، فالذهـن يتعامل مع العـدم مثلا على أنـه خارجـي، فيحكـم عـلى مصاديقـه بأحـكام، فيقـول مثلـه «كل معـدوم لا يُرى»، والذهـن يتعامـل مـع الإمـكان والوجوب على أنهـا صفات تقـوم بالواقـع الخارجي، مع أنهـا اعتباريـة منتزعة.

وهـو ظاهـر في المفاهيـم الواقعيـة، فيبني الناظر المصـاب بعمى الألـوان أن الواقع الخارجـي عـلى النحو الـذي يحصل في حاسّـته، وهكذا.

ومـن هنا إن التزمنا مثلا بأنه لا طريق لانكشـاف خصائـص ذي الصورة المنعكس في الذهـن عـلى صـورة اللـون = كان منشـأ بنائنـا عـلى وجـود اللـون في الخارجي هو طبيعـة الذهـن المبنية عـلى توحيد مـا في الذهن مع مـا في الخارج.

واعلـم أنـه لا يلـزم من ذلـك شيء مـن السفسـطة؛ لأن هـذا التوحيد رغـم كونه اعتباريـا غـير حقيقـي قابـل لئـن يُتوجّـه إليه، فنفس الإنسـان الـذي يبني عـلى وجود الملكيـة في الخـارج يتمكـن من أن يلتفـت إلى أنها مجرد افتراض، ونفس الإنسـان الذي يبنـي عـلى كون العـدم خارجيا يتمكن مـن أن يلتفت إلى أن العـدم ليس بشيء، ونفس الإنسـان الـذي يبنـي عـلى أن اللون في الخـارج يتمكن مـن أن يلتفت إلى تأثير الحاسـة في تحقـق الإدراك وحصولـه، فـلا يُحرز حينئذ تحقـق الواقع الخارجي عـلى النحو الذي في الحاسة.

وبعـد التوجـه إلى هذا ينتفـي محذور السفسـطة؛ فإنه مبنيّ على نفـي العلم بالخارج أو عـلى أن مـا عُلـم به غير مطابـق، وكل ذلك غير صحيـح، أمـا الأول فواضح، وأما

والبيان جار في الصور التصديقية(١١٩).

## [ما تحكي عنه الصور الذهنية]

تنبيه: الصور الذهنية(١٢٠) تحكي عن [١] ماهية -جوهر أو عرض- [٢] أو نسبة [٣] أو حكم(١٢١)، ..................................

---

الثاني فلأنه مع التمكن من الالتفات إلى طبيعة المُدرك وحدوده لا يكون هذا التوحيد الاعتباري موجبا لأكثر من اعتبار الوحدة، فليس في البين وحدة واقعية لا تطابق الواقع، فلاحظ جيدا.

(١١٩) أشار بهذا إلى أن ما تقرر سابقا من كيفية حكاية الصور عن الواقع يأتي في القضايا التصديقية، فللواقعيات المحكية قضايا تصديقية تناسبها تصلح لئن تكون معلولا لها، فقيام زيد في الخارج يناسبه التصديق بقضية «زيد قائم»، ونفس زيد في الخارج يناسبه التصديق بقضية «زيد موجود»، وهكذا في عامة الموارد.

(١٢٠) لا تعلق لهذا البحث بعلم المعرفة مباشرة، والغرض منه تصحيح بعض التصورات التي قد تتقاطع مع علم المعرفة، فلم يُرِد المصنف أن يُغفل بعضَ ما قد يُشكل على الناظر بسبب بنائه على بعض المشهورات في الفلسفة، ومحل تحقيق هذا البحث في الفلسفة.

وكيف كان المراد بهذا البحث بيان أقسام الواقع الخارجي وأقسام الصور الذهنية المتعلقة بالواقع الخارجي.

(١٢١) بمجرد أن يلتقي الذهن بالواقع يجد أشياء مختلفة، فيجد في نفسه حالات

..................................................

مختلفة من الحب والبغض والرحمة والغضب والفرح والحزن والصحة والمرض، ويجد في الخارج أشياء مختلفة، وليس المراد بالماهية في كلامنا أكثر من واقع هذه الأشياء.

وببيان أكثر تفصيلا: إن الإنسان بمجرد أن يلتقي بالواقع ويدركه يجد شيئا، ثم لا يلبث حتى يجد أشياء، ثم لا يلبث حتى يجد أن الشيء الذي أدركه أولا مسلوب عن الشيء الذي أدركه ثانيا والعكس، وأن الذي أدركه ثانيا مسلوب عما أدركه ثالثا والعكس، وهكذا، ثم نفترض أنه لا يلبث حتى يسأل: لِمَ انسلب الأشياء بعضها عن بعض؟ وليس في البين جواب إلا بأن يُقال: إنها اختلفت لأن كل واحد منها هو هو؛ فلأن الشجر شجر تمايز عن الإنسان، ولأن الإنسان إنسان تمايز عن الشجر، وهكذا، فيصل الإنسان بذلك إلى مفهوم الماهية، وهو ما يبرر تعيّنه وتميّزه عن غيره، وهو نفس الشيء وعينه -بناء على أصالة الماهية-، والخلاصة أن الماهية هي نفس الشيء وحقيقته التي تبرر امتيازه عن غيره، فالماهية هي الخصوصية المبررة لامتياز الأشياء، وهي ما به الشيء هو هو، وهي عين الأشياء التي نعيها وندركها.

ومن خلال التأمل في الماهيات يجد الناظر أنها على قسمين، فهي تارة تكون قائمة بنفسها كالأجسام، وتارة تكون قائمة بغيرها كالأصوات، والأول الجوهر، والثاني العرض.

ثم بعد ملاحظة الماهيات يجد الذهن أن في الخارج تمايزا غير راجع إلى ذات الشيء، فيجد أن في الواقع الخارجي تمايزا في أمور لا يصح إطلاق الشيء عليها! فيلاحظ في كُرَتَيْن مثلا أن من الممكن أن توجدا معا، ومن الممكن أن توجد إحدهما

........................................

---

قبل الأخرى، فتارة تكون الحمراء قبل الصفراء، وتارة العكس، فيجد تمايزا خارجيا بين الكرتين رغم بقاء الكرتين على ما هما عليه، فيجد أن مركز التمايز هو التقدم والتأخر والتقارن، ويلاحظ أن هذه الثلاثة لا توصف بأنها شيء وأنه لا يمكن إيجادها من دون طرفيها، بل لا يمكن إيجادها مباشرة وأن إيجاد طرفيها هو عين إيجادها بلا حاجة -بل لا يمكن- إلى إيجادها في عرض إيجاد طرفيها!

ويلاحظ في هذه الخصوصيات التي لا يصح وصفها بأنها شيء أنها تارة تقوم بين طرفين كالتقدم والتأخر والتقارن، وتارة تقوم بطرف واحد كالحسن والقبح القائمين ببعض الأفعال الخارجية.

والحاصل أن الواقع الخارجي تارة يكون ماهية قائمة بنفسها، وتارة يكون ماهية قائمة بغيرها، وتارة يكون نسبة، وتارة يكون حكما للشيء، والأول والثاني هو الخصوصية القابلة للتوجه إليها بنفسها مباشرة، ويمتاز الأول عن الثاني بأنه قائم بنفسه بخلاف الثاني الذي يقوم بغيره، والثالث هو الخصوصية التي لا يمكن التوجه إليها مباشرة إلا بالتوجه إلى طرفيها، والرابع هو الخصوصية التي لا يمكن التوجه إليها مباشرة إلا بالتوجه لموضوعها.

هذا من الناحية المعرفية، ومن الناحية الواقعية الماهية هي الخصوصية التي توجد بلا تبعية لوجود الغير، والنسبة هي الخصوصية التي لا توجد إلا تابعة لوجود طرفيها بحيث يكون وجود طرفيها مساوقا لوجودها، والحكم هو الخصوصية التي لا توجد إلا بتبع وجود موضوعها.

..............................

واعلـم أن هـذا التقسـيم لا ينافي توقف وجـود بعض الماهيات عـلى وجود غيرها، فالأعـراض يتوقـف وجودهـا عـلى وجـود محالهـا، والأجسـام يتوقـف وجودها على وجـود مـا يعيّنها، ولكن هـذا لا يعني أن وجودها صـار تابعا للغير؛ لأن المـراد بتبعية الوجـود للغـير هو أن وجود الغير بنفسـه يفـي بوجود التابع، وليـس المشروط بوجود الغير كذلك، بـل المشروط بوجـود الغير لا يوجـد إلا مع غـيره، فلاحظ جيدا.

هـذا، والمصنف بهـذا التصوير يخالف القوم في تصورهم عن الواقع، في أمور:

**الأمـر الأول:** أن الواقـع الخارجي لا يختص بالجواهر والأعراض، بل هناك نسـب وأحكام.

ومنشـأ مخالفـة المصنـف للقـوم في هذا أنه يجـد في نفسـه إدراك النسـب والأحكام باسـتقلال عـن الذهـن بحيـث يجدها في الخـارج وإن لم يكـن هناك ذهـن في الخارج.

**الأمـر الثـاني:** أنـه ليـس كل ما فرضـوه معقولا ثانيـا هو كذلـك، فالعليـة والتقدم والتأخـر والتقـارن أمور خارجيـة واقعية.

وما ذكره القوم من لزوم التسلسـل عـلى تقدير وجودها الخارجي مبني على افتراض خاطئ، وهو أن هذه الأمور لو كانت خارجية لعرضت على نفسـها، فتتسلسل.

ولا نسـلّم لهـم الملازمة، بـل نقول: في حال وجـود علة ومعلـول توجد في الخارج ثلاثـة أمور: ذات العلـة (ولتكن نارا) وذات المعلول (وليكن إحراقا) ونفس انتسـاب الإحـراق إلى النـار (وهـو علية النـار للإحراق)، وهـذه العلية لا تعرضهـا العلية، فلا يصـح أن يُقـال: لا يخلو أمـر العلية إما أن تكون واجبة أو ممكنة، ولا سـبيل إلى الأول،

.............................................................

---

فعلى إمكانها لا بد لها من علة، فتقوم بها علية، فنسأل عن العلية التي تقوم بها، وهكذا؛ لأننا نقول: العلية واجبة الانتساب إلى ذات العلة، وممكنة في حد نفسها، فلا بد لها من علة توجدها، ولكن هذا لا يساوق قيام العلية بها؛ لأننا لا نلتزم بأن للعلية علة توجدها بخصوصها مستقلة عن طرفها، بل نلتزم بأن إيجاد طرف العلية إيجاد للعلية بلا حاجة إلى إيجاد مستقل للعلية، وعليه تقوم نسبة العلية بين ذات العلة وعلتها المتقدمة عليها، ولا تقوم هذه النسبة بنفس العلية القائمة بذات العلة ليأتي السؤال عن هذه النسبة وعلتها، ليلزم التسلسل.

وهكذا الكلام بالنسبة لغير العلية من النسب التي نجد في وجداننا وإدراكنا أنها خارجية وأنه لا يمكننا أن نفترض كونها ذهنية.

**الأمر الثالث**: أنه لا يرى أي حزازة في نسبة الوجود إلى النسب والأحكام، وأن ما ذكره البعض من أن هذه الأمور في الخارج وليس وجودها في الخارج لا يرجع إلى محصل؛ لأن الوجود هو عين الإثبات وليس شيئا زائدا، ولذلك كان أمرا اعتباريا صرفا لا يقبل الوجود في الخارج.

**[بيان تصور المتكلمين عن الواقع الخارجي]**

للمتكلمين قبل حضور المنطق والفلسفة تصور خاص عن الواقع الخارجي، ويمكن إجمال نظرهم ببيان المصطلحات التالية:

**الذات**: هو ما يصح تعلّق العلم به بعينه على انفراده[1]، والمراد من تعلق العلم

---

(١) لاحظ: ركن الدين محمود ابن الملاحمي، الفائق في أصول الدين، ص٩٢.

........................................................

بالشيء بعينه هو أن يُعلم على نحو يمتاز وينفصل عن غيره بحقيقته وخصوصيته، والمراد من تعلق العلم بالشيء على الانفراد هو الاحتراز عن الصفة؛ فإنها تعلم بتبع العلم بالذات، ولا يمكن تعلق العلم بها على انفرادها.

والذات إما **قائمة بنفسها**، وهي ما لا تحتاج إلى محل، كذات القديم -تعالى- والجواهر، أو **قائمة بغيرها**، كالأعراض، ويُطلق على القائم بغيره «المعنى»[1].

**الصفة**: هي ما عليه الذات[2]، والمراد بذلك أنها تُعلم بتبع العلم بالذات، فبالعلم بالذات تُعلم الصفة، ولا يمكن أن يُعلم بها على انفرادها[3]، فلا يمكن العلم بصفة «عالم» إلا من خلال العلم بالذات التي تتصف بالعالمية، ومن التعاريف الحسنة للصفة أنها أمر زائد على الذات مما ليس بذات مقصور في العلم به على الذات[4]، فهي أمر زائد على الذات، وهي ليست ذاتا، ولا تعلم إلا بالعلم بالذات[5].

والصفة عندهم إما **صفة نفس**، وهي الصفة التي تمتاز بها الذات عن غيرها، ككون الجوهر جوهرا، أو **مقتضى صفة نفس**، وهي الصفة التي تثبت للذات عند وجودها، ككون الجوهر متحيزا؛ فإنه يتحيز بعد وجوده، أو **مقتضى مقتضى صفة النفس**، وهي الصفة التي تثبت للذات بشرط منفصل عن وجود الذات، ككون الشيء مدرِكا، أو **صفة معنوية**، وهي الصفة التي تثبت للذات لقيام المعنى بالذات،

---

(١) لاحظ: أحمد بن يحيى بن المرتضى، دامغ الأوهام في شرح رياضة الأفهام، لوحة٢٧٣.
(٢) لاحظ: محمد بن الحسن الطوسي، المقدمة في علم الكلام، ص١٩.
(٣) لاحظ: ركن الدين محمود ابن الملاحمي، الفائق في أصول الدين، ص٩٢.
(٤) أحمد بن يحيى بن المرتضى، مقدمة البحر الزخار، ص١٥٨.
(٥) لاحظ: أحمد بن يحيى بن المرتضى، دامغ الأوهام في شرح رياضة الأفهام، مخطوط، لوحة٢٧٣.

..........................................

كصفـة الكائنيـة التـي تثبت للذوات بسـبب الكون القائـم بها وكالصفـات التي تثبت للـذوات، أو صفـة بالفاعل، وهـي الصفة التي تثبـت للذات بالفاعـل للذات، ككون الـشيء حادثا أو محكـما؛ فإنه يثبت للـذات بالفاعل[1].

والتقسـيم بهذه السـعة ينسـجم مع القائل بثبوت المعدومات وبالأحوال، فأما من ينكـر القـول بثبـوت المعدومـات فـلا يفرق بين صفـة النفـس ومقتضى صفـة النفس، وأمـا مـن ينكر الأحوال فينبغـي أن ينفي زيادة الصفات على الذوات، ومن ثم يُشـكل تفسـير كثـير من الأمور التـي نثبتها للذوات مـن دون أن ترجع إلى ذات قائمة بنفسـها أو غيرهـا، ولم أقـف عـلى ما يفسّر هـذه الظاهرة في شيء من كلـمات نفاة الأحوال.

الحكـم: لم يكتـف المتكلمون بالـذات والصفة حتى زادوا أمرا آخـر، وهو الحكم[2]، والأصـل فيـه أن إثبات الـذوات والصفات لا يفي بتـمام علمنا ووعينـا بالواقع، فنحن نثبـت للـذوات خصوصيات لا يمكن إرجاعها إلى الصفـات، فنحن نحكم على الذاتين بأنهما مختلفتان أو متماثلتان، فهل يمكن أن تكون هاتان الخصوصيتان ذاتين أو صفتين؟! لا يمكـن ذلـك؛ فإن التعريف لا يفي بمثل هـذا، ومن ثمّ كان الـلازم إثبات أمر آخر.

وكلماتهم في إثبات الأمر الآخر هذا لا تخلو من غموض خصوصا بعد ملاحظة أنهم لم يتجهوا -فيما أعلم- لعلاج هذه الإشكالية بشكل جاد، والذي وقفت عليه = إثباتُهم

---

(١) لاحظ: محمد بن الحسن الطوسي، المقدمة في علم الكلام، ص١٩-٢٠؛ محمد بن الحسن النيسابوري المقرئ، الحدود، ص٦٢-٦٣.

(٢) لاحظ: محمد بن الحسن الطوسي، المقدمة في الكلام، ص١٩؛ محمد بن الحسن النيسابوري المقرئ، الحدود، ص٣٣-٣٤.

.......................

الأحكام في كلمات متفرقة غير محرّرة، ومنهم من بيّنها بأنها ما تتميز به الصفات[١]، ومنهم من بيّنها بأنها ما توجبه العلة[٢]، ومنهم من بيّنها بأنها تأثيرات العلل[٣]، ومنهم من بينها بأنها أمر زائد على الذات مما ليس بذات غير مقصور في العلم به على الذات[٤]، فهو زائد على الذات، وليس نفس الذات، كما أن العلم بالذات لوحدها لا يفي بالعلم به، فهو ليس بصفة، ولكنه يُعلم من خلال ملاحظة غير الذات مع الذات، فيحكم بالتماثل والاختلاف عند تعدد الذوات الملحوظة، ويُحكم بأن هذا الشيء يصح أن يفعل عند ملاحظة الذات وغيرها، وهكذا.

هذا ما وقفت عليه عندهم، وهو كما ترى لا يعالج أصل السؤال المطروح؛ إذ يبقى الكلام عن طبيعة هذه الأحكام في الخارج، فكيف يثبت أمر من دون أن يكون ذاتا أو صفة؟! فلاحظ جيدا.

تنبيه: لا ينبغي الخلط بين المعنى والصفة، فالمعنى ذات تُعلم مُستقلة، فنحن نميز بين اللون والحركة والسكون من دون لحاظ ذات، والصفة لا تُعلم مستقلة، بل تعلم بتبع الذات، فلا يمكن العلم بكون الشيء حادثا إلا بملاحظة الذات التي أحدثها الفاعل، وهكذا.

---

(١) لاحظ: الحسن بن محمد بن متّويه، المجموع في المحيط بالتكليف، ص١٦٠-١٦٦؛ محمد بن علي بن شهرآشوب المازندراني، أعلام الطرائق في الحدود والحقائق، ج١ ص٢٨٦-٢٨٧؛ ويناسب هذا المعنى ما في: عبد الجبار بن أحمد الهمداني، شرح الأصول الخمسة، ص١٦٢.

(٢) لاحظ: الحدود والحقائق المنسوب إلى الشريف المرتضى المطبوع ضمن رسائله ج٢ ص٢٦٨.

(٣) لاحظ: عبد الرحمن الحسيني الرازي، شرح المقدمة في الكلام، ٨٧أ-٨٧ب.

(٤) لاحظ: أحمد بن يحيى بن المرتضى، مقدمة البحر الزخار، ص١٥٨؛ دامغ الأوهام في شرح رياضة الأفهام، لوحة٢٧٣.

والأول هو الخصوصية التي توجد بلا تبعية للغير وإن توقفت على الغير، والثاني الخصوصية التي لا توجد إلا تابعة للطرفين، والثالث الخصوصية التي لا توجد إلا تابعة لموضوعها.

وحيث ينال الذهن ماهية يجدها جديرة بصفة تشرح ذاتها، هي صفة النفس، وقد تتعدد(١٢٢).

---

تنبيه: لا يلزم من القول بالأحوال أن يقال بأن كل مشتق دال على حال، ولهذا لم يلتزم الكثير من المتكلمين بأن كون الشيء أسود أو أبيض حال؛ فإن قولنا «أسود» أو «أبيض» لا يدل على أكثر من الذات ومن معنى يقوم بها هو السواد والبياض، ولهذا جرت عادتهم على إقامة الدليل على كل حال يثبتونها للذات[1].

تنبيه: القول بالأحوال يشبه القول بثبوت المعدومات من جهة الاعتماد على العلم والتميّز في إثباتها، فيستند للقول بثبوت المعدومات أنها متميزة في ظرف العدم، فلا بد من ثبوتها، وإلا لم يُعقل التميّز، ويستند في القول بالأحوال على تعلق العلم بها زائدا على تعلق العلم بالذات، فلا بد من أمر زائد على نفس الذات، ولكنهما يختلفان من جهة أنَّ الحال لا يمكن أن تكون ذاتاً، ولذا لا توصف بالوجود أو العدم، ولا يوجد تلازم بين القولين، فقد يقول أحد المتكلمين بأحدهما دون الآخر.

تنبيه: قد يقع خلاف في جملة مما ذكرتُه سابقا؛ فإن الاصطلاح في هذه المسائل متعلق بالمباني التي يتبنّاها الناظر.

(١٢٢) يشير المصنف بهذا إلى أن الماهية بعد أن تُدرك بالإدراك المباشر يحصّل الذهن

---

(١) لاحظ: الحسن بن محمد ابن متويه، التذكرة في الجواهر والأعراض.

وللذهن صور ليس بإزائها واقع، وهي تارة تتبع الواقع(١٢٣)، ..........

---

تجاهها صورة تشير إليها، فإن كانت الصورة مبيّنة لطبيعة الماهية إجمالا فهذه صورة الماهية، كما هو مدلول لفظ «جسم»، وإن كانت الصورة مبيّنة لطبيعة الماهية فالصورة صفة نفس حسب اصطلاح المصنف، كما في مدلول لفظ «ذو الأبعاد الثلاث» ولفظ «متحيّز» بالنسبة للجسم، والحاصل أن الجسم الخارجي يُدرك بالإدراك المباشر، فيكوّن الذهن عنه صورة مجملة مُشيرة إلى الماهية، ويكوّن صورة ذات حكاية وتوضيح لطبيعة الذات، والصورة الأولى صورة الماهية، والثانية صفتها.

ولا يرى المصنف مانعا من الالتزام بتعدد صفات بعض الماهيات رغم التزامه ببساطة جميع الماهيات؛ لأنه لا يوجد ما يقتضي التلازم بين تعدد الصفة وتركب الذات.

وما قد يُدّعى من استحالة انتزاع أكثر من مفهوم من البسيط لا دليل عليه، وأما ما يُقال من استحالة انتزاع أكثر من مفهوم من حيثية واحدة فإن أريد بالحيثية الموجود البسيط فلا دليل عليه، وإن أريد بها أمرٌ آخر فليبيّن ليُتكلم عليه.

(١٢٣) يشير المصنف بهذا إلى ما يُسمى بالمعقول الثاني، ومرجعه عند التأمل إلى مفاهيم يبتدعها الذهن بطبيعته لتصحيح أحكامه، وإلى مفاهيم يبتدعها الذهن بتبع خصائص الواقعيات التي يُدركها، وفي كلا الحالين لا يكون للمفهوم الذي ابتدعه الذهن ما بإزاء في الواقع، ولكن يكون للمفهوم منشأ واقعي يبرر للذهن ابتداعه.

ولإيضاح المسألة ينبغي أولا بيان نظر الفلاسفة في أقسام المفاهيم، ثم من خلال تسجيل بعض الملاحظات يمكن الوصول إلى رؤية لا بأس بها في المسألة.

..............................................

---

[المفاهيم الكلية عند الفلاسفة]

الكلام في بيان هذه المفاهيم بحاجة إلى شيء من البسط، ويتبيّن ذلك بتوضيح المعروف بين الفلاسفة في هذه المسألة:

المعروف بين الفلاسفة المتأخرين انقسام المفاهيم الكلية إلى ثلاثة أقسام:

الأول: المعقول الأول -وقد يُعبّر عنه في كتب أصول الفقه عند أصحابنا بالجامع الحقيقي والجامع الماهوي-، وهو المعقول الذي له ما بإزاء في الخارج، أي: يُعبِّر عن حقيقة خارجية.

الثاني: المعقول الثاني الفلسفي المعبر عنه في أكثر كلمات القدماء بالأمور الاعتبارية والأمور العامة -وقد يعبّر عنه في كتب أصول الفقه عند أصحابنا بالجامع العنواني والجامع الانتزاعي والعنوان الانتزاعي والمفهوم الانتزاعي والمفهوم المنتزع ونحو ذلك-، وهو المعقول الذي ليس له ما بإزاء في الخارج مع كونه صادقا على الخارج، فهو لا يعبِّر عن حقيقة خارجية كالوجود والوجوب والإمكان والعلية والمعلولية والأعداد وعامة المشتقات -وإن كانت مبادئ اشتقاق بعض المشتقات معقولات أولية-، ولعل أفضل بيان للمعقول الثاني الفلسفي أنه المعقول الذي يُحمل على موضوعه في ظرف وجوده في الذهن من دون أن يكون الوجود الذهني قيدا في الحمل[1].

---

(١) من أفضل البيانات للمعقول الثاني: محمد باقر الحسيني الإسترآبادي، الأفق المبين، ص١٠٣-١١٤؛ أحمد العلوي، كشف الحقائق [ضمن تقويم الإيمان للسيد محمد باقر الحسيني الإسترآبادي]، ص٦٥٢-٦٥٣؛ صدر الدين محمد بن إبراهيم الشيرازي، الحكمة المتعالية، ج١ ص٣٣٢-٣٣٥.

..............................

الثالث: المعقول الثاني المنطقي، وهو المعقول الذي ليس له ما بإزاء في الخارج ولا يصدق إلا على ما في الذهن، نحو القضية والقياس والكلي والجزئي، وهو المبحوث عنه في علم المنطق[1]، ولعل أفضل بيان للمعقول الثاني المنطقي أنه المعقول الذي يُحمل على موضوعه بشرط وجوده في الذهن بحيث يكون الوجود الذهني قيدا في الحمل.

ولا يخفى أنه لا غموض في تصوير المعقول الأول وفي تصوير المعقول الثاني المنطقي، وإنما الكلام في حقيقة المعقول الثاني الفلسفي؛ إذ كيف يُتصوّر مفهوم يصدق على الخارج ولا يكون له ما بإزاء في الخارج؟!

وحاصل ما تقرر عندهم في تقرير المعقول الثاني الفلسفي جملة من الخواص:

الخاصة الأولى: أن هذه المعقولات لا تُعقل مباشرة من الخارج كالمعقولات الأولى، وإنما تُعقل في طول تعقّل المعقولات الأولى[2]، فلا ينال الإنسان مفاهيم الوجود والعدم والوجوب والإمكان والامتناع والعلية والمعلولية ونحوها من الخارج ابتداءً، وإنما ينالها بعد نيله المعقولات الأولى كالإنسان والبقر والألوان والطول والعرض والعمق ونحو ذلك.

(١) لاحظ: بهمنيار بن المرزبان، التحصيل، ص٢٢١؛ محمد باقر الحسيني الإسترآبادي، الأفق المبين، ١٠٣-١٠٩.

(٢) لاحظ: شمس الدين الشهرزوري، رسائل الشجرة الإلهية، ص٢٨؛ سعد الدين ابن كمونة، الجديد في الحكمة، ص٧٤؛ أفضل الدين التهانوي، كشاف اصطلاحات الفنون، «المعقول»؛ محمد باقر الحسيني الإسترآبادي، الأفق المبين، ص١٠٩-١١٠.

..................

الخاصة الثانية: الانطباق على الخارج، فهذه المعقولات تصدق على الخارج حقيقة، فما في الخارج = موجودٌ وشيءٌ ومعدومٌ وممكنٌ وواجبٌ وعلةٌ ومعلولٌ وهكذا، ويمكن التعبير عن هذه الخاصة بالأخذ من الخارج، فيُقال بأن المفهوم مأخوذ من الخارج من دون أن يكون له ما يحاذيه في الخارج.

الخاصة الثالثة: عدم وجود المعقول الثاني في الخارج[1]، بل ذلك محال؛ وذلك للزوم التسلسل، فوجود ما بإزاء المعقول الثاني في الخارج موجب لتسلسل الموجودات في الخارج، ويتضح ذلك بالمثال، فالوجوب والإمكان مثلا إن كانا موجودين في الخارج لم يخلُ من أن يكونا واجبين أو ممكنين، فإن كانا واجبين = قام بهما وجوب، وإن كانا ممكنين قام بهما إمكان، وعلى التقديرين يأتي السؤال في الوجوب والإمكان القائمين بالوجوب والإمكان، فإما أن يكونا واجبين أو ممكنين، فيأتي الكلام في إمكانهما ووجوبهما، وهكذا يتسلسل، ومثل هذا يأتي في الكلام في الوجود؛ فإن كان موجودا في الخارج كان له وجود خارجي، فيأتي الكلام في الوجود الخارجي القائم بالوجود الأول، وهكذا[2].

وهذه الخاصة علامة المعقول الثاني وعلامة المفهوم الاعتباري عندهم، وقد قرر

---

(١) لاحظ: بهمنيار بن المرزبان، التحصيل، ص٢٨٦؛ شهاب الدين يحيى بن حبش السهروردي، المقاومات [ضمن مجموعة مصنفات شيخ إشراق]، ج١ ص١٦٢-١٦٧؛ محمد باقر الحسيني الإسترآبادي، الأفق المبين، ص٢٥٧-٢٦٥؛ صدر الدين محمد بن إبراهيم الشيرازي، الحكمة المتعالية، ج١ ص٦٤-٦٥.

(٢) لاحظ: شهاب الدين يحيى بن حبش السهروردي، التلويحات اللوحية والعرشية [ضمن مجموعة مصنفات شيخ إشراق]، ص٢٢-٢٦؛ المشارع والمطارحات [ضمن مجموعة مصنفات شيخ إشراق]، ج١ ص٣٤٣-٣٦٤.

..........................................

هـذه القاعـدة السـهروردي[١] وفي كلـمات القدمـاء ما يشـير إلى هذه القاعـدة[٢]، وقد جـرت في الكلـمات بعد السـهروردي[٣].

الخاصـة الرابعـة: أنه لا يلزم من الاشـتراك في المعقول الثاني الاشـتراك في الحقيقة، فاشـتراك الموجـودات الخارجية في كونها ممكنة مثلا لا يسـتلزم وحـدة حقائقها، فمنها الجواهـر والأعراض، وهي متباينة في الحقيقة، واشـتراكها في كونها معلولة لا يسـتلزم الاشـتراك في الحقيقـة، وكـذا اشـتراكها في كونهـا عللا وفي كونهـا معـدودة وفي كونها أشـياء وفي غير ذلك[٤].

هـذا، والظاهـر أن مرجـع هذه الخاصـة عند التحليـل إلى الخاصـة الثانيـة؛ فإنه لمّا انتفـى أن يكـون لهذه المفاهيم مـا بإزاء في الخارج لم يكن الاشـتراك فيها موجبا للشركة في الحقيقة.

الخاصـة الخامسـة: أن المعقول الثـاني يثبـت للمعدومات، فلا يمكـن بتبع ذلك أن يكون متحققا في الخارج، فالامتناع والإمكان يعرضان المعدومات، بل الوجود يعرض

(١) لاحظ: شهاب الدين يحيى بن حبش السهروردي، المشارع والمطارحات [ضمن مجموعة مصنفات شيخ إشراق]، ج١ ص٣٥٦.
(٢) لاحظ ما يمكن عدّه أصلا لكلام السهروردي: أبو نصر الفارابي، الحروف، ص٩١-٩٥؛ بهمنيار بن المرزبان، التحصيل، ص٢٨٠-٢٨١.
(٣) لاحظ: أفضل الدين التهانوي، كشاف اصطلاحات الفنون، «الأمور الاعتبارية».
(٤) لاحظ: أبو نصر الفارابي، الحروف، ص١١٥-١١٦؛ شهاب الدين يحيى بن حبش السهروردي، المشارع والمطارحات [ضمن مجموعة مصنفات شيخ إشراق]، ج١ ص٣٤٤؛ محمد باقر الحسيني الإسترآبادي، تقويم الإيمان، ص٢٦١-٢٦٣؛ صدر الدين محمد بن إبراهيم الشيرازي، الحكمة المتعالية، ج١ ص٢٥٤-٢٥٩.

............

المعدوم؛ ألا ترى أنه يصح إطلاق الوجود على المعدومات الواقعية؟! لاحظ ورقة أمامك لم يُكتب فيها شيء، ألا يصح أن يُقال «الكتابة في الورقة معدومة»؟! لا إشكال في صحة ذلك، ثم لاحظ «عدم الكتابة على الورقة» أتراه موجودا أم معدوما؟ لا يمكن أن يكون معدوما؛ لأنه لو كان معدوما لكان نقيضه موجودا، فتكون الكتابة موجودة، وهذا خلاف الفرض، فالصحيح أن عدم الكتابة على الورقة موجود، فعروض الوجود على العدم بهذا اللحاظ، ولو لم يكن اعتباريا لما صح ذلك.

واعلم أنني لم أقف على من صرح بالخاصة الأخيرة، ولكن يمكن انتزاعها مما سيأتي إن شاء الله من بيانات السهروردي ونصير الدين الطوسي في الإجابة على بعض الإشكالات الواردة على اعتبارية هذه المفاهيم.

هذا ما يظهر من كلماتهم بعد التتبع، والذي يبدو أن في البين سؤالين رئيسين على هذا التصوير:

**السؤال الأول**: كيف ينسجم حمل المعقولات الفلسفية على مصاديقها الخارجية مع عدم تحققها في الخارج؟! وهل يمكن أن يتصف شيء خارجي بصفة غير خارجية؟!

أجاب السهروردي على هذا السؤال بإنكار أصل المبدأ الذي يتكئ عليه الإشكال، فأفاد بأنه لا مُلزم بأن يكون للوصف الذهني ما بإزاء في الخارج وإن كان المتصف به خارجيا، ونبّه على ذلك بالنقض؛ حيث تتصف بعض المعقولات بامتناع التحقق الخارجي مع عدم كون الامتناع أمرا خارجيا بالضرورة![1].

---

(١) لاحظ: شهاب الدين يحيى بن حبش السهروردي، المشارع والمطارحات [ضمن مجموعة مصنفات شيخ إشراق]، ج١ ص٣٤٥-٣٤٧.

..............................................

وأجـاب نصـير الدين الطوسي بأن مرجـع اتصاف الخارجـي بالوصف الاعتباري إلى كـون الأمر الخارجي بحيث إن عُقِـل اتصف في الذهن بالوصف الذهني، فالمعقول الفلسـفي رغـم عـدم ثبوت مـا بإزاء لـه = يحصل في العقـل بتبع الخـارج، ويعرض في العقـل على ما بإزاء الواقـع الخارجي[1].

وأجـاب صدر الدين الشـيرازي في بعض كلماته أنه لا يعقـل اتصاف الخارجي إلا بـما هـو خارجي، ولكـن لا يلزم أن يكـون للخارجـي الواقع وصفا وجود اسـتقلالي، بـل يكفـي أن يكون له نحو وجود ضعيـف[2]، وفي تقديري أن في كلماته نوع اضطراب وغمـوض يحتاج إلى تحريـر وتدقيق، ولهذا اعـترض عليه المحشي السبزواري في ذلك الموضع وبـيّن عدم التزام نفس الشـيرازي بذلك.

هذا ما وقفت عليه من أجوبة، ولا يخفى حُسـن جواب الطوسي في الجملة.

**السـؤال الثـاني**: أن إرجـاع هـذه المعقـولات إلى الاعتبـار الذهنـي يقتـضي انفتاح البـاب لعروضهـا لتـمام مـا يلحظـه الذهـن بـلا ضابـط؛ فـإن كونهـا حاصلـة باعتبار الذهـن يفتح باب تسـاوي نسـبتها إلى تمـام المعقولات، وهو خـلاف الوجدان، فكيف يُقـال باعتباريّتها؟

أجـاب السـهروردي بإنـكار أصـل الملازمـة بـين الاعتبـار وبين إمـكان عروض الأمـر الاعتبـاري على كل ما يتصـوره الذهن؛ فإنه لا ملازمة بين الاعتبارية وتسـاوي

---

(١) لاحظ: نصير الدين الطوسي، تلخيص المحصل، ص٣٦ وص٩٤ وص١١٦ وص١٣٢-١٣٣؛ شرح الإشارات، ج٣ ص٣١٥.

(٢) لاحظ: صدر الدين محمد بن إبراهيم الشيرازي، الحكمة المتعالية، ج١ ص٣٣٦-٣٣٨.

..............................

نسبة الاعتباري إلى الأشياء، ونقض على ذلك بالجزئية؛ فإنها أمر ذهني، ومع ذلك لا يعرض على كل معقول[(١)].

وأجاب نصير الدين الطوسي بعين جوابه السابق[(٢)]؛ فإنه صالح للجواب على هذا السؤال كما لا يخفى.

فائدة: قد يُعبَّر عن نسبة المعقول الأول للخارج بنسبة الحقيقة إلى الأفراد، ونسبة المعقول الثاني الفلسفي للخارج بنسبة المفهوم إلى المصاديق.

فائدة: المعروف بين المتقدمين إطلاق المعقولات الثانية على خصوص المعقولات الثانية المنطقية[(٣)]، وقد جرى على طريقتهم جماعة من إطلاق المعقول الثاني وإرادة المنطقي من دون تقييد[(٤)].

وأما إطلاق المعقول الثاني على المعقول الفلسفي فهو حاضر في كلمات بعض المتقدمين، وأول من وقفت على تعبيره في هذا بهمنيار[(٥)]، وأول من وقفت عليه

(١) لاحظ: شهاب الدين يحيى بن حبش السهروردي، المشارع والمطارحات [ضمن مجموعة مصنفات شيخ إشراق]، ج١ ص٣٤٧.
(٢) لاحظ: نصير الدين الطوسي، تلخيص المحصل، ص١٣٢-١٣٤.
(٣) لاحظ: أبو نصر الفارابي، الحروف، ص٦٤-٦٦؛ أبو الحسين بن عبيد الله ابن سينا، الشفاء، الإلهيات، المقالة الأولى، الفصل الأول؛ التعليقات، ص١٦٧؛ ابن باجه، التعليق على كتاب المقولات [ضمن المنطقيات للفارابي]، ج٣ ص١٣٢-١٥٧؛ أبو الوليد محمد بن أحمد ابن رشد، تفسير ما بعد الطبيعة، ج١ ص٣٠٦؛ تلخيص ما بعد الطبيعة، ص١٠؛ فخر الدين محمد بن عمر الرازي، منطق الملخص، ص١٠؛ نصير الدين الطوسي، شرح الإشارات، ج١ ص٩ وص٢١ وص٥٠.
(٤) لاحظ: محمد باقر الحسيني الإسترآبادي، تقويم الإيمان، ص٢٦١-٢٦٣.
(٥) لاحظ: بهمنيار بن المرزبان، التحصيل، ص٢٢١.

..........................................

يجري على هذا التعبير بصورة حية في كلماته السهروردي المقتول[1]، وقد جرى على ذلك جماعة[2].

فائدة: ذكر هادي السبزواري[3] -والظاهر أنه أول من ذكر ذلك- أنَّ المعقول الأول ما كان عروضه واتصافه خارجيا، والمعقول الثاني الفلسفي ما كان عروضه ذهنيا واتصافه خارجيا، والمعقول الثاني المنطقي ما كان عروضه واتصافه ذهنيا، وقد وقع كلام في المتحصل من هذا الكلام في المعقول الثاني الفلسفي؛ لأنه بظاهره مما لا معنى له؛ إذ لا يعقل أن يتفاوت ظرف العروض والاتصاف، فالعروض هو نسبة المحمول إلى الموضوع، والاتصاف هو نسبة الموضوع إلى المحمول، فكيف يمكن التفكيك بين ظرفيهما في المعقول الثاني الفلسفي؟!

وتحقيق ذلك غير مهم -على أن للسبزواري ما يوضح مراده في حاشيته على شرحه-؛ لأنه لا يظهر من السبزواري تأسيس رؤية جديدة في المسألة، وإنما أراد التعبير عما تقرر عند غيره بهذا التعبير غير المناسب، وبعد اتضاح المطلب لم تكن حاجة للتوجيه.

فائدة: المبرر لإطلاق المعقول الثاني على الفلسفي والمنطقي هو تفرعهما على تقرر المعقول الأول، ولكن ينبغي الالتفات إلى أن إطلاق المعقول الثاني لا ينافي

---

(١) لاحظ: شهاب الدين يحيى بن حبش السهروردي، المشارع والمطارحات [ضمن مجموعة مصنفات شيخ إشراق]، ج١ ص٣٤٧ وص٣٦١.

(٢) لاحظ: نصير الدين الطوسي، تجريد الاعتقاد [ضمن كشف المراد للعلامة الحلي]، ص٤٢ وص٦٥؛ محمد باقر الحسيني الإسترآبادي، الأفق المبين، ص١٠٧ وص٢٥٩؛ تقويم الإيمان، ص٢٧٥-٢٧٦.

(٣) شرح المنظومة، ج٢ ص١٦٤-١٧٠.

..............................

كـون المعقـول معقولا ثالثا أو رابعا، فالإنسـان معقول أول، يعرضـه في الذهن الكلي، فالـكلي معقـول ثـان، ويعرض الإنسـان بعـد أن يلحـظ كونه كليـا = الـذاتي، فالذاتي معقـول ثالث، وهو ثان بحسـب الاصطـلاح، ويعرضه بعد أن يلحظ كونـه كليا ذاتيا = النـوع، فالنـوع معقول رابـع، وهو ثان بحسـب الاصطلاح.

فائدة: قسّـم السيد محمد حسـين الطباطبائي[١] المعقولات وفقا للبيان التالي: المعقول الـذي يقبـل الوجود الخارجـي والذهني هـو الماهوي، والمعقـول الذي حيثيـة مصداقه أنـه في الذهـن هو المعقول الثـاني المنطقي، والمعقـول الذي حيثية مصداقـه أنه في الخارج بحيـث لا يقبـل الوجود في الذهـن أو حيثية مصداقه أنه ليس في الخـارج بحيث لا يقبل الوجود في الذهن -وإلا لزم الانقلاب والتناقض- هو المعقول الثاني الفلسـفي، ويتميّز هـذا البيـان بتعيـين الخصوصية الموجبـة لعدم قبـول المعقول الثـاني للتحقـق في الخارج رغـم كونـه ذا مصـداق في الخـارج؛ فالنكتة عنـده أن مصداقه متقوم باسـتحالة الوجود الذهنـي، ويتميز أيضا بتقسـيم المعقول الفلسـفي إلى وجودي وعدمي.

ولا يخفـى أنـه مبنـي على أصالـة الوجود وعـلى ارتباط المعقـولات الثانية الفلسـفية بتقـرر الوجود في الخارج، كما أنه مبني عـلى أصالة الماهية في المعقولات الأولى، وهو نوع تهافت كما أشـار المحشي الشـيخ الفياضي، وللسـيد الطباطبائي تصوير رافع للتهافت[٢].

فائـدة: لم تجـرِ عـادة القوم عـلى بيان كيفيـة نيل الذهـن للمعقول الثـاني، وأول من

(١) لاحظ: نهاية الحكمة، المرحلة الحادية عشرة، الفصل العاشر.

(٢) لاحظ: محمد حسين الطباطبائي، نهاية الحكمة، المرحلة الأولى، الفصل الثاني [سابعا].

.......................

بحث المسألة فيها أعلم السيد محمد حسين الطباطبائي[١]، وقد جرى على ذلك بتفصيل أوسع تلميذه الشيخ محمد تقي المصباح اليزدي[٢].

تنبيه: ربما يتوهم أن للقول بأصالة الوجود دخلا في الحكم على المعقول بكونه أولا أو ثانيا وفي كونه حقيقيا أو اعتباريا[٣]، والظاهر أنه غير صحيح؛ وذلك لأن الفرض أنه لا يمكن أن يكون للمعقولات الثانية ما بإزاء في الخارج؛ وذلك من خلال الالتفات إلى أمرين:

**الأمر الأول**: أن في المعقولات الثانية تقابلا واضحا، فالوجود يقابل العدم، والوجوب يقابل الإمكان والامتناع، والأعداد متقابلة، وهكذا، وإذا ثبت في أحدها أنه اعتباري كان مقابله كذلك اعتباريا؛ لوضوح وحدة تعامل العقل مع الشيء ومقابله، فتأمل في نفسك جيدا.

**الأمر الثاني**: أن وجود بعض المعقولات الثانية في الخارج محال، وتتم إثبات استحالته ببيانين، **الأول**: أن وجود بعض المعقولات موجب للتسلسل، ومع استلزام التسلسل الباطل تنكشف اعتباريّتها، وقد تقدم ما يفي بإثبات ذلك عند شرح رؤية الفلاسفة، **الثاني**: أن بعض المعقولات الثانية قابل للصدق على المعدوم، ومع صدقه على المعدوم يستحيل أن يكون خارجيا، وقد تقدم ما يفي بإثبات ذلك فيما تقدم.

---

(١) لاحظ: نهاية الحكمة، المرحلة الحادية عشرة، الفصل العاشر.

(٢) لاحظ: تعليقة على نهاية الحكمة؛ المنهج الجديد في تعليم الفلسفة [يراجع كلامه في كل مفهوم من هذا القبيل عند شروعه في مطلب المتعلق بالمفهوم].

(٣) لاحظ ما قد يشير إلى ذلك: غلام رضا الفياضي، التعليقة على نهاية الحكمة [ضمن نهاية الحكمة]، ج١ ص٧٣-٧٤.

..........................

وإذا ثبت هـذان الأمران ثبتت المعقولات الثانية الفلسفية في الوجـود ونحوه مما يصـدق على الموجـودات الخارجية وإن قلنـا بأصالة الوجود.

[ملاحظات على المستفاد من كلمات الفلاسفة]

هـذا ما تيسر لي من تتبع الكلمات في هذه المسـألة الشـائكة، ويمكن أن يُقال: إنه لا إشـكال في صحة أصـل الفكرة وأن في البين معقولات تؤخذ مـن الواقع وتصدق على الواقـع مـن دون أن يكون لها مـا بإزاء في الواقـع، وإنما الإشـكال [١] في تبرير واقعية هـذه المفاهيـم مع عدم ثبوت ما بـإزاء لها في الخارج، [٢] وفي صحـة بعض ما اعتبروه من هذا القسـم من المعقولات.

بيـان الثـاني فيما تقدم من إثبات النسـب الخارجية، ويكفي شـاهدا عليه أن الحادث الواحـد يقبـل أن يكـون منتسبا إلى الفاعـل أ والفاعـل ب، فمـع تحققـه لا بـد من أن يكـون انتسـابه إلى أحدهمـا واقعيـا، ولا يمكـن إرجـاع ذلـك إلى خصوصيـة الحادث الذاتيـة؛ فإنهـا ثابتـة على تقدير صدوره عـن أ وعلى تقدير صدوره عـن ب، ولا يمكن إرجاع ذلك إلى خصوصية أ أو خصوصية ب؛ فإنهما متسـاويا النسـبة حسـب الفرض، فـلا بد مـن مصحح، وليس إلا نسـبة الصـدور إلى أ أو إلى ب.

وبيـان الأول: أن مـا ذكـره المحقـق الطـوسي في تصويـر منشـأ عـروض المعقـول الثـاني للموضـوع في الذهـن مـن أن ذلـك راجـع إلى أن في البـين أمـورا إذا تُصوّرت عـرض عليهـا المعقول الثاني في الذهـن = متين في المعقولات الثانيـة الملازمة للذوات، دون المعقـولات الثانيـة التـي تقبل الانفكاك عـن الذوات، فكلامه متـين في الوجوب

..............................................................

والإمكان والامتناع دون الوجود والعدم والعلية والتقدم والتأخر والتقارن -على تقدير كون الأواخر معقولات ثانية-؛ وذلك لأنه لا يمكن تبرير ما يقبل العروض على الذات والانفكاك عنها بأنه راجع إلى انتزاع المفهوم من الذات حين تصوّره.

ومن هنا كان اللازم تقديم تبرير ينسجم مع تمام ما نجده من المعقولات الثانية:

[١] الذي يظهر أن من المعقولات الثانية معقولات ترجع إلى طبيعة الذهن البشري لتصحيح الحكاية، توضيح ذلك من خلال نقاط:

[أ] تقدم أن لعلم الإنسان صورتين: العلم المباشر والعلم غير المباشر.

[ب] الملاحظ في العلم غير المباشر أنه يتكئ على الصور الذهنية.

[ج] الصور الذهنية لا تقبل أن تحكي عن الواقع ما لم تُشكّل بالانضمام إلى صورة أخرى = قضيةً تحكي عن الواقع، فلا يمكن أن تحكي صورة ذهنية واحدة عن الواقع، وهذا أمر يرجع إلى طبيعة الذهن البشري التي تجري في الحكاية عن الواقع على الأسلوب الثنائي.

[د] الحكاية تارة تفيد الإثبات وأخرى تفيد النفي.

[هـ] الواقع الخارجي المراد الحكاية عنه تارة يتشكل من خصوصيتين واقعيتين كقيام زيد في قولك «زيد قائم»، وتارة يتشكل من خصوصية واقعية واحدة، كزيد الخارجي في قولك «زيد موجود».

فإذا اتضحت هذه الأمور اتضح أنه في حال كون الواقع المحكي راجعا إلى

..............................

خصوصيتين = تمكن الحكاية عن هذا الواقع من خلال صورتين تشير كل منهما إلى خصوصية واقعية، وبذلك تتم الحكاية، ولكن في حال الحكاية عن الواقع المتمثل في خصوصية واحدة تقع مشكلة من جهة عدم انسجام طبيعة الذهن مع الواقع المحكي، فالواقع المحكي واحد، وطبيعة الذهن ثنائية!

ولعلاج هذه المشكلة ابتدع الذهن مفهوم الثبوت والوجود والتحقق ليتمكن من خلاله تشكيل قضية ثنائية تحكي عن واقع واحد في الخارج! ولهذا كان مفاد الهلية البسيطة في قولنا «زيد موجود» هو ثبوت زيد لا ثبوت الوجود لزيد، بينما كانت الهلية المركبة في قولنا «زيد قائم» هو ثبوت القيام لزيد، فلاحظ جيدا! ولهذا لم يكن إثبات الوجود لشيء بحسب الحمل والإسناد مفيدا لأكثر من واقعية واحدة، ولم يقل ملتفتٌ متوجّهٌ بتعدد الخصوصية الخارجية بهذه الحكاية! ولهذا كان الوجود مفهوما اعتباريا ليس له ما بإزاء في الخارج! وبه يكون الوجود معقولا ثانيا!

ولكي يتضح الأمر ويزول اللبس من رأس طبّق هذا الكلام على حمل العدم على الذات، أفترى أنه تُحكى بذلك أكثر من واقعية؟! تأمل تعرف!

ومما يسهل عليك الانتباه إلى ما نقول استبدل لفظي الوجود والعدم بلفظي الثبوت والنفي = تجدْ الأمر بيّنا إن شاء الله -تعالى-.

وبهذا يتضح أن الوجود والعدم -وما يرادفهما- معقولات ثانية يبتدعها الذهن بطبيعته متابعا في ذلك الخارج، فهي مفاهيم اعتبارية من جهة، وهي مفاهيم واقعية من جهة أخرى، وهي قابلة للانفكاك عن موضوعاتها؛ لأنها في الحقيقة إثبات أو

.......................................................

نفي لموضوعاتها، وليست لها حكاية عن خصوصية موضوعاتها، وبهذا يُعلم أن ما ذكره المحقق الطوسي من إرجاع المعقول الثاني إلى كون الذات بحيث إن عُقلت عرضها في الذهن المعقول الثاني لا يأتي في المقام -ولا أقل من كون تعبيره قاصرا-؛ فإن الذات إن عُقلت كانت صالحة للحكم عليها بالوجود والعدم ولم يعرضها أحدهما بالضرورة، بل ذلك تابع للخارج.

والخلاصة أن الوجود والعدم إثبات ونفي لموضوعهما، ومع كونهما كذلك لم يكن في البين ما يُلزم بثبوتهما للذوات.

[٢] ومن المعقولات الثانية ما يرجع إلى طبيعة الذهن لتصحيح الإسناد، توضيح ذلك:

[أ] تقرر في محله[١] أن الإسناد تارة يكون اتحاديا كما في قولك «زيد قائم»، وتارة يكون حدوثيا كما في قولك «قام زيد».

[ب] الواقع المحكي بالإسناد تارة يكون نفس الشيء، وتارة يكون قيام شيء في شيء، ولا يكون اتحاد شيئين أبدا؛ فإن اتحاد الشيئين محال على ما تقرر في محله.

فإذا اتضح هذا يتضح أنه لا يوجد -مبدئيا- انسجام بين الإسناد الاتحادي وبين الواقع المحكي في الصورة الثانية، فابتدع الذهنُ الذات المبهمة التي تقوم بها مبادئ الاشتقاق (المعاني المصدرية التي قد تكون متأصلة في الخارج) ليُسندها إسنادا اتحاديا فيُفيد بذلك انتساب الشيء إلى الشيء خارجا، وبتعبير آخر: لما كان الإسناد

---

(١) لاحظ: علي أبو الحسن، النحو الاستدلالي، الحاشية رقم٣٢.

.........................................

---

بطبعه اتحاديا وكان ذلك غير منسجم مع الواقع الذي يصحح الاتحاد اصطنع الذهن مفهوما مبهما منسوبا إلى الحدث على الأنحاء المختلفة من أنحاء النسب من القيام والصدور -كما في اسم الفاعل- والوقوع -كما في اسم المفعول- والظرفية -كما في اسمي الزمان والمكان- ليُستفاد من إسناده إلى الذات إسنادا اتحاديا انتساب الذات إلى ذلك الحدث والمبدأ في الواقع، فيصل بذلك إلى حكاية الواقع على ما هو عليه من خلال الإسناد الاتحادي، فمن خلال إبهام الذات واعتباريتها أمكن توحيدها مع الموضوع، ومن خلال انتسابها إلى الحدث أُفيد بالإسناد الاتحادي انتساب الحدث إلى الذات الواقعية المعيّنة.

وبهذا يُعلم أن جميع المشتقات التي لوحظ فيها الاشتقاق معقولات ثانية، نعم، المشتقات التي وضعت للأجناس ابتداءً خارجة عن محل النظر، ويُعلم أن ما ذكره المحقق الطوسي لا يأتي هنا؛ فإن الذات إن عُقلت لم يعرضها المعقول الذهني في الذهن، بل ذلك تابع لتعلق المعاني الحدثية والمبادئ بها.

[٣] ومن المعقولات الثانية ما يرجع إلى خصوصيات الذوات التي تُحمل عليها بحيث يكون في الذات خصوصية إن عُلمت انتزع الذهن من الذات المعقول الثاني، وإن كان فاقدا لتلك الخصوصية انتزع الذهن من الذات المعقول الثاني المقابل، وذلك كالوجوب والإمكان والامتناع، فالوجوب يشير إلى خصوصية في الذات من خلالها انتزع العقل الوجوب وأن الوجود ثابت لهذه الذات ثبوتا ضروريا، وبتعبير أدق الوجوب يشير إلى أن الذات على نحو يقتضي حكم العقل لها بأنها ثابتة بالضرورة وأنها لا تقبل النفي، والامتناع يشير إلى خصوصية في الذات توجب

.........................................

ثبوت العدم لها بالضرورة، وبتعبير أدق الامتناع يشير إلى أن الذات على نحو يقتضي حكمَ العقل لها بأنها منفية بالضرورة وأنها لا تقبل الثبوت، والإمكان يشير إلى نفي هاتين الخصوصيتين.

وهذه المعقولات هي الجديرة بأن يُطلق عليها الانتزاع؛ فإنها تنظر إلى الذات وتنتزع منها عنوانا ليس له ما بإزاء، ولكنه يُشير إلى خصوصية معيّنة لا يدركها الذهن بالإدراك المباشر، وهذه المعقولات هي الجديرة بنص الطوسي من أن ذواتها على نحو إن عقلت عرضها في الذهن المعقول الثاني.

[٤] ومن المعقولات الثانية ما يرجع إلى النسب الاعتبارية المتكئة على واقعية في نفس الأمر، يتضح ذلك بالمثال:

عند فرض ذات عالمة بالشيء قبل أن يتحقق في الخارج من خلال الصور الذهنية نلاحظ أن في الخارج ذاتا وصورة قائمة بها وإدراكا (= علما مباشرا) متعلقا بالصورة، ونلاحظ أن الصورة متعلقة بالواقع الخارجي الذي تحكي عنه رغم عدم تحققه بالفعل، ولا يمكن في المقام أن يُلتزم بأن نسبة الصورة إلى الواقع الخارجي متحققة في الخارج لاستحالة تحقق النسبة من دون تحقق كلا طرفيها، ولا يمكن أيضا أن يلتزم بانتفاء النسبة بين الصورة والواقع؛ وإلا لم تكن الصورة موجبة للعلم بنفس الواقع، وهو خلاف الوجدان، ففي البين إذاً نسبة اعتبارية بين نفس الصورة وبين ما يفرضه العقل واقعا خارجيا، ويرجع اعتبار هذه النسبة إلى ملاحظة كون الصورة صالحة لئن تكون معلولة للواقع الخارجي عند حصوله، ونفس هذه الملاحظة -التي هي ملاحظة لخصوصية في ذات الصورة- تبرر اعتبار نسبة بين الصورة

..............................................................

والواقع، وهذه النسبة من المعقولات الثانية؛ إذ ليس لها ما بإزاء في الخارج!

وعند فرض ذات قادرة بقدرة نلاحظ أن في الخارج ذاتا وقدرة قائمة بها، ونلاحظ أن القدرة متعلقة بمقدوراتها قبل وقوعها، ولا يمكن في المقام أن يلتزم بأن نسبة القدرة إلى المقدور متحققة في الخارج؛ فإن المقدور غير متحقق، والنسبة لا تتحقق من دون تحقق طرفيها، ولا يمكن الالتزام بأن القدرة غير متعلقة بالمقدور؛ فإن ذلك خلاف الوجدان، بل خلاف كونها قدرة، ففي البين إذاً نسبة اعتبارية بين القدرة وبين المقدور بما هو معلوم، وترجع هذه النسبة إلى أن القدرة تقتضي بذاتها إمكان تحقق الماهية خارجا تحققا منتسبا إلى القادر، وبتعبير آخر: ملاحظة القدرة والماهية المقدورة تبرر ثبوت إمكان للماهية زائدا على الإمكان الذاتي لها، وهو إمكان تحقق الماهية عن القادر، وهذا الإمكان معقول ثان يبرر ابتداع الذهن لنسبَة بين القدرة والمقدور تشير إلى هذا الإمكان، وليس لهذه النسبة ما بإزاء في الخارج، فهي معقول ثان، فتأمل.

فالملاحظ في المثالين أن الذهن اعتبر نسبة بين ذاتين بتبع واقعية لاحظها، وهذا القسم يقبل أن يصدق عليه ضابط المحقق الطوسي، ولكن مع الالتزام بأن الذوات على نحو إن عُقِلَت معا ولوحظت خصائصها عرضها في الذهن المعقول الثاني.

هذا، ويمكن للمتأمل أن يقرر صورا أخرى للمعقول الثاني، فلاحظ جيدا.

وكيف كان يتبيّن بهذا أن المعقول الثاني مفهوم يصنعه الذهن تابعا في ذلك للواقع سواء أكان ابتداعه راجعا إلى طبيعة الذهن الخاصة أو راجعا إلى خصوصيات الواقع المُدرك.

وتارة ينشئها الذهن محضا[١٢٤]، فتصدق الأولى على الواقع الذي تتبعه، وتصدق الثانية على ما افترضه الذهن مصداقا لها.

وللتأمل مجال[١٢٥].

## [استحالة تركب الماهية وإبطال الحد]

تنبيه[١٢٦]: ..............................................

---

(١٢٤) يشير المصنف بهذا إلى الاعتباريات الفرضية، وهي ما يبتدعه الذهن باختياره سواء أترتب عليه أثر أم لا، فمن الأول الحقوق التي يرتب الشرع أو العقلاء عليها آثارا كالملكية والولاية وحق الاختصاص ونحو ذلك، ومن الثاني التخيلات التي يفرضها الأطفال عند لعبهم.

والفرق بين هذه المفاهيم والمفاهيم السابقة أن تلك تتبع الواقع وخارجة عن سلطان الذهن، والثانية فروض ذهنية تُنشأ بالاختيار.

(١٢٥) نبّه بهذا على صعوبة الكلام في هذه المسألة وأن ما ذكره هو الذي اقتضاه تأمله، وهو بحاجة إلى مزيد نظر وتأمل.

(١٢٦) الغرض من هذا التنبيه إبطال ما تستند إليه فكرة الحد للأشياء؛ فقد بنى القوم على أن الماهيات المتقررة في الخارج مركبة من جنس وفصل، وبتبع ذلك كان للماهية علة قوام بها تتقرر وتكون هي هي، وبتبع ذلك كان للماهية ما يعرّفها ببيان حقيقتها وطبيعتها، وذلك بكشف الأجناس والفصول الواقعية التي تتقوم بها الماهية.

يستحيل تركب الماهية الواحدة(١٢٧)؛ لأن الواحد لا يكون اثنين(١٢٨)، .....

---

وأراد المصنف بهذا التنبيه إبطال الأصل الذي ابتنى عليه هذا التصور، ليرتب على ذلك إسقاط بحث الحد من كتب المنطق.

(١٢٧) حاصل ما أفاده المصنف أن تركب الماهية من جنس وفصل عند القوم لا يساوق التركب في الخارج، وربما عبروا عن ذلك بوجود الأجزاء في الخارج من دون تمايز[١]، فليس في الخارج إلا موجود واحد، ولكنه في الذهن يتركب من جنس وفصل يقوّمان ذاته ويحصّلانها، وهذا محال.

(١٢٨) الوجه في الاستحالة أن تركب الذات من جزأين تارة يكون متحققا في الخارج، وتارة لا يكون كذلك بأن يختص في الذهن، فعلى الأول يكون في الخارج شيئان متركبان، وهذا خلاف فرض كون الماهية واحدة في الخارج، وعلى الثاني يلزم أن يكون الشيء الواحد شيئين في الذهن، وهذه سفسطة.

فإن قيل: إننا نجد الأشياء مشتركة في جهة ومختلفة في أخرى، وهذا يقتضي الالتزام بتركب الأشياء الخارجية.

قلت: نعم، ولكن قصر التركب على الوجود الذهني دون الخارجي محال، فكل ما تركب في الخارج من ما به الاشتراك وما به الامتياز فهو مركب في الخارج من ماهيتين، ولا مانع من الالتزام بوجود ماهيات لا توجد في الخارج إلا مقترنة بغيرها، فالجسم لا يوجد منفكا عن الأعراض والعكس مع عدم دخول أي منهما في ماهية الآخر.

---

(١) لاحظ: نصير الدين الطوسي، شرح الإشارات، ج١ ص٤٥-٤٦ [ولاحظ ما أفاده القطب في المقام].

فلا كسب في التصوّرات، فالحد وهم، ولا مانع من تعدد صفات الماهية كما تقدم(١٢٩)، ...........................

---

(١٢٩) تقدم في التنبيه السابق أنه لا مانع من أن تتعدد صفات الذات مع كون الماهية بسيطة.

ولسائل أن يقول: ما الفرق حينئذ بين هذا وبين ما اعترض به المصنف على القائلين بالتركب الذهني دون الخارجي؛ ففي المآل التزم المصنف بالتركب على المستوى الذهني في الصفات دون الخارجي.

قلت: لم يلتزم المصنف بالتركب لا في الذهن ولا في الخارج، فما لم يُقم المعترض برهانا على الملازمة بين تعدد الصفات وبين تركب الماهيات لم يكن له الاعتراض على ما ذكرنا، وإنما التزمنا بوجود ذات بسيطة في الخارج بتبيّن حقيقتها بصفات تبيّن ذاتها، وليس في هذا أي تركيب.

واعلم أن لمذهب المصنف لازما يتبيّن به الفرق بين مختاره وبين ما اختاره القوم من تركب الماهيات، إذ يلزم المصنف أنه لا يمكن أن تشترك ماهيتان متمايزتان في صفة دون أخرى، فإذا اشتركت ماهيتان في صفة وجب أن ترجعا إلى ماهية واحدة، وإذا اختلفت ماهيتان في صفة استحال أن تشتركا في صفة من الصفات؛ والسر في ذلك أن الماهيات بسيطة عند المصنف، وعليه تكون الصفة المعيّنة مبيّنة لحقيقة الماهية المعيّنة سواء أكان بيانها تاما -في حال وحدة الصفة- أم ناقصا -في حال تعدد الصفة-، وعليه لا تصلح الصفة الواحدة لبيان وشرح أكثر من ماهية، وعليه يكون الاشتراك في صفة موجبا للاشتراك في تمام الصفات، وهذا بخلاف الأمر عند القوم؛

كما لا مانع من تركب الماهيات المتعددة[١٣٠]، ولا مانع من وضع لفظ لأمور خارجية متعددة [١٣١].

---

فإنه لّما كانت الذات مركبة عندهم أمكن تصور الاشتراك في بعض الصفات؛ إذ لكل صفة جزء من الحقيقة يكون بإزائها، وبتبع ذلك أمكن اشتراك ماهيتين مختلفتين في صفة.

(١٣٠) أشار بهذا إلى ما هو معلوم من إمكانية تركب الماهيات بعضها مع بعض بعروض إحداها على الأخرى.

(١٣١) أشار بهذا إلى ما قد يُتوهّم نقضا على ما ذكر من أننا نجد أن للتعاريف قيمة في بياننا لبعض المفاهيم، فكيف يُنكر الحد؟

والجواب أن هذه التعاريف راجعة إلى وضع الكلمة لمجموعة من المفاهيم، فيتم تعريف مفهوم الكلمة بمجموعة من المفاهيم، وليس هذا من الالتزام بتركب الماهيات في شيء؛ لأن وضع كلمة لمجموعة مفاهيم لا يجعل المركب من هذه المفاهيم مركبا تركيبا حقيقيا من الأجزاء المفهومية بحيث يوجد المركب بوجود واحد وتكون المفاهيم لبيان الأجزاء في الذهن كما يُزعم في الماهيات المركبة من الأجناس والفصول، بل غايته التركيب الاعتباري بين المفاهيم ووضع كلمة بإزاء المركب الاعتباري، ولا علاقة لهذا بالتركب من الأجناس والفصول كما هو واضح.

والحاصل أن المحذور في كون الواحد مركبا، ولا محذور في اعتبار المتعدد خارجا واحدا بالاعتبار ليتم تعريفه بعد ذلك ببيان أجزائه الاعتبارية، فلاحظ جيدا.

## [الكلي والجزئي]

تنبيه[١٣٢]: كل صورة تقبل التقيّد بأخرى فهي من جهة تلك القابلية كلية وإن أمكنت الإشارة إلى ما بإزائها، وهي من جهة تعيينها جزئية، فلا كلي ولا جزئي على الإطلاق، وتخصيص الكلي بما ينطبق على أفراد ليس بأولى من تخصيصه بما ينطبق على أحوال[١٣٣]!

---

(١٣٢) الغرض من هذا التنبيه بيان حقيقة الحال في الكلي والجزئي وبيان مناط كل منهما، وبيان حالهما وإن لم يكن مما تتوقف عليه المعرفة، ولكنه مما تعلق بالمنطق، فكان المناسب التنبيه على ما يرتبط بشأنهما.

(١٣٣) المعروف بينهم أن الكلي هو ما لا يمتنع فرض صدقه على كثير، ويترتب على ذلك أن مثل «زيد» و«عمرو» جزئيات لا كليات؛ لأنها لا تصدق على كثير، ولكن الملاحظ عند التأمل أن مثل «زيد» و«عمرو» يقبل الانطباق على أحوال كثيرة، فـ«زيد» يقبل أن يكون في البيت وأن يكون في المسجد، ويقبل أن يكون عالما وأن يكون جاهلا، ويقبل ...، وهذا يفتح الباب للشك في تقرر فرق ثبوتي حقيقي بين الكلي والجزئي؛ فإن كلا منهما يقبل الانطباق على كثير، ولكن الأول بلحاظ الأفراد والأحوال، والثاني بلحاظ الأحوال.

والذي يبدو أن صلاحية الانطباق على الغير وعدمها راجعة إلى تقيد الصور الذهنية واشتمالها على الخصوصيات أكثر فأكثر، فمفهوم «شيء» واسع الانطباق؛ لأنه غير مقيد بخصوصية معيّنة، ومفهوم «جوهر» واسع الانطباق، ولكنه لا ينطبق على كل ما انطبق عليه «شيء»؛ لأنه يشتمل على خصوصية زائدة، وهكذا

....................................

الأمـر في عامـة المفاهيم، وغايـة الأمر أن لبعـض المفاهيم تخصـص بخصوصية واقعية تمنـع مـن الانطبـاق على أفـراد أخـرى، فبنـى القوم على كـون ذلـك جزئيـا وكأنه أمر مبايـن للـكلي، ولكـن الظاهر أنـه لا فرق إلا في الاشـتمال على القيود كـما حال أي كلي مـع كلي آخـر، ولذلك يصح انطبـاق الجزئي على أحوال كثيرة، وليـس ذلك إلا للنكتة التـي بـررت انطبـاق الكلي على كثـير، فلا يبقى فرق ثبـوتي متقرر بين الـكلي والجزئي!

ولإيضـاح المسـألة أكثـر لاحـظ أن في مثل «إنسـان» صلاحيـة الانطبـاق على كثير كـ«زيـد» و«عمـرو»، ولكنـه لا يقبـل الانطبـاق عـلى «فرس»، وعنـد التأمـل نجد أن النكتـة المصححـة لقبـول الانطبـاق عـلى كثـير هي تضمّـن المفهـوم لجهة مبهمـة يقبل التقيـد بهـا، ولمّـا كانـت القيـود متعـددة أمكـن الانطباق عـلى كثـير، فـ«إنسـان» يقبل الانطبـاق عـلى «زيـد» و«عمـرو»؛ لأنه غـير مقيـد بالخصوصية التـي تعيّنـة في «زيد» والخصوصيـة التـي تعيّنه في «عمرو»، وهو لم يقبل الانطبـاق على «فرس» لأنه متضمّن للخصوصيـة التي تعيّنه في الإنسـان دون الفرس، وهكـذا الأمر تماما في «زيد»؛ فإنه لا ينطبـق على «عمـرو»؛ لأنه متضمـن للخصوصية التـي تعيّنه في «زيـد» دون «عمرو»، ولكنـه يقبـل الانطبـاق عـلى «زيد العـالم» وعلى «زيـد الجاهـل» وعلى «زيـد في الدار» وعـلى ...، فلاحـظ أن المانـع من قبولـه للانطباق عـلى شيء هو عين المانع مـن انطباق الـكلي عـلى كلي آخـر، والمصحـح لانطباقه على شيء هـو عين المصحـح لانطباق الكلي عـلى غيره، فلاحـظ جيدا.

ويترتـب عـلى هذا البيان أنه لا يوجد كلي وجزئي عـلى الإطلاق، فكل مفهوم متعيّن مـن جهـة = لا يقبـل الانطبـاق إلا على ما تضمـن الجهة المعينـة ولم يقبـل الانطباق على

## [الفرض والإشارة]

تنبيه: ما يتوجه إليه الذهن إما في مرتبة الفرض أو في مرتبة الإشارة(١٣٤)،

---

غيرها، وكل مفهوم مبهم من جهة = يقبل الانطباق على ما تضمن تلك القيود المبهمة.

ويترتب أيضا أن حقيقة الجزئي لا تتبع الإشارة إلى الخارج كما قال بعض العلماء[1]، وإنما تتبع الاشتمال على تمام القيود التي تقبلها الذات المراد الحكم عليها بالكلية أو الجزئية.

واعلم أنه لا مشاحة في الاصطلاح، ولكن الغرض هو تقرير المناط الثبوتي للجزئية والكلية.

(١٣٤) يريد المصنف بهذا أن يُلفت النظر إلى أمر وجداني مرتبط بكيفية عمل الذهن البشري، وحاصل ما يريده هنا أن كل ما يلحظه الذهن من صور [أ] تارة يلحظه مع قطع النظر عن الإشارة إلى أمر خارجي معيّن، [ب] وتارة يلحظه مع الإشارة به إلى أمر خارجي معيّن، فقولهم «والد عيسى بن مريم» = تارة يُشار به إلى الشخص المعيّن الذي وُلِدَ منه عيسى بن مريم -وهو غير موجود كما لا يخفى-، وتارة يُلحظ بالقدر الذي تدل عليه الألفاظ من دون إشارة به إلى شخص معيّن، وعندما نقول «واجب الوجود» تارة يُشار بذلك إلى الشيء الخارجي الذي هو واجب وجود، وتارة يُلاحظ بما تدل عليه الألفاظ من معنى مع قطع النظر عن الإشارة به إلى خارج معيّن.

ففي البين لحاظان للصورة الذهنية، فهي تارة تُلحظ مشيرة، وأخرى تُلحظ بما

---

(١) لاحظ: محمد حسين الطباطبائي، نهاية الحكمة، المرحلة الخامسة، الفصل الثالث.

فكل ما يتصوّره الذهن قبل إثباته في الخارج يُفرض فرضا، فإن ثبت أمكنت الإشارة إليه(١٣٥)، ..................................

---

هـي ومـن دون إشـارة، والصورة باللحـاظ الأول يُسـمّيها المصنف الصـورة في مرتبة الإشـارة، وباللحـاظ الثاني يُسـمّيها الصـورة في مرتبة الفرض.

(١٣٥) يريـد المصنف هنا لفت النظر إلى كيفيـة حصول اللحاظين في الذهن، فبيّن أنـه لا يمكـن أن يُشـار بالمفهـوم إلى الواقـع الخارجـي إلا إذا ثبت الواقـع الخارجي في رتبة سـابقة، فلا يمكن أن يُشـار بمفهوم واجب الوجود إلى واجب الوجود الخارجي إلا إذا ثبت واجب الوجود في رتبة سـابقة، ولا يمكن أن يُشـار بمفهوم «والد عيسـى بـن مريـم» إلى واقعه الخارجـي إلا إذا ثبت الواقع الخارجـي بإزائه، فـإن لم يثبت أَخَذَ الذهـنُ المفهـومَ وفَرَضَـهُ فرضـا بحسـب ما يتحملـه المفهوم مـن معنى، فيكـون معنى «واجـب الوجـود» قبـل إثبات تحققـه هو واجـب الوجود المفـروض تحققـه، ويكون معنـى «والـد عيسـى بـن مريم» قبـل الإثبـات هو مـا يفرضه الذهـن والد عيسـى بن مريـم، وهكـذا في بقية الموارد.

والمنبـه عـلى ذلـك أننـا إن فرضنا أن زيـدا الخارجي في البيـت، ثم قلنـا «زيد الذي يصـلي في المسـجد = يصـلي» مع الفـراغ عن كون لفـظ «زيد» لفظا موضوعا لشـخص معـيّن موجـود في البيت، فهل الحكـم في هذه الحال صـادق أم كاذب؟

نقـول: الملاحـظ في المقام أن المحكوم عليـه في القضية ليس له مـا بإزاء في الخارج؛ لأن المحكـوم عليـه حينئـذ هو زيـد المقيد بكونه في المسـجد يصلي، ومع هـذا لا يمكن الحكـم بكـذب القضيـة؛ لأن المفـروض في موضوعهـا أن زيـدا يصلي، فكيف يُسـلب

ولا يُحمَل(١٣٦) على المفروض -مع قصر النظر عليه(١٣٧)- إلا ما دخل فيه أو لَزِمَه(١٣٨)، ..........................................

---

عنه الحكم بأنه يصلي؟!

وحل الإشكال يكون بالالتزام بأنه إن أريد بالموضوع الإشارة إلى الخارج فهذا غير ممكن؛ إذ ليس في الخارج ما هو بإزاء قولنا «زيد الذي يصلي في المسجد»، وعليه يكون الموضوع في الحقيقة مجرد فرض، وإن كان مجرد فرض كان الحكم عليه حكما عليه في ظرف الفرض، وعليه يكون الحكم صادقا من دون أن يكون حكاية عن زيد الخارجي الموجود في الخارج، لأن المحكوم عليه حقيقة هو زيد الذي يصلي في المسجد بحسب الفرض، وهذا حسب الفرض يصلي، فيكون الحكم عليه بأنه يصلي صادقا؛ لأنه مطابق للفرض.

والحاصل أن الملحوظ في الذهن إن لم يثبت تحققه في الخارج كان مجرد فرض، فيتبع الحكم عليه ما يقتضيه الفرض، وإن ثبت تحققه في الخارج وأريد بملاحظته الإشارة إلى الخارج كان الحكم حينئذ تابعا لما هو عليه الواقع، والعمدة في تقرير هذا الكلام هو الوجدان والرجوع إلى الأمثلة للالتفات إلى نظام جري الذهن.

(١٣٦) المراد خصوص الحمل الصادق.

(١٣٧) لا بد من هذا القيد لما يأتي إن شاء الله من إمكان حمل «موجود» أو «معدوم» على المفروض حملا صادقا إن أريدت الحكاية بالقضية عن الواقع من دون أن يكون المحمول مأخوذا في الموضوع أو لازما له.

(١٣٨) أشار بهذا إلى الأحكام التي يصح ثبوتها للمفروض، فبيّن أنه لا يصح الحكم

ولا يثبت المفروض إلا بالعلم مباشرا أم لا[١٣٩]، وبعد إثباته يصح حمل العوارض عليه بعد العلم بها، ويمكن الحكم على الفرض بالتحقق والعدم -وإن لم يؤخذا ولم يلزما[١٤٠]- إن أريدت الحكاية بالقضية عن الواقع[١٤١].

---

على المفروض إلا بما أُخِذَ في الفرض أو بما هو لازم للفرض، ولا يصدق الحكم عليه بغير ذلك؛ ضرورة أنه لا تحقق للمفروض في الخارج، فلا يصح أن يُحكم عليه بما يقارن الواقع الخارجي، وأما ما أخذ في الفرض فلا إشكال في صحة الحكم به على المفروض؛ لصحة الحكم بما أخذ في الموضوع على الموضوع بالضرورة، إذ يكفي الموضوع في تبرير ذلك، وأما لوازم الفرض فيصح الحكم بها لأن نفس ماهية الفرض تبرر الحكم بلا حاجة إلى اقتران أمر خارجي بالشيء، فيكفي الفرض في تبريره.

واعلم أن لهذا الكلام ما يشبه الاستثناء يأتي بيانه إن شاء الله.

(١٣٩) بيّن بهذا ما يصحح الإشارة إلى الخارج، وهو حصول العلم بالخارج الواقع بإزاء الصورة، وطريق ذلك هو العلم كما هو واضح.

وهاهنا إشكال، وهو أننا إن التزمنا بأن الموضوع الذي لم يثبت تحققه في الخارج يؤخذ مفروضا = لزمنا أخذه مفروضا في القضية التي يراد بها الحكم على الموضوع بالتحقق الخارجي، ومن الواضح أن التحقق الخارجي ليس مفروضا في موضوع الحكم، كما أنه ليس لازما للموضوع، فكيف صح الحكم عليه بالتحقق الخارجي؟

(١٤٠) أي وإن لم يؤخذا في المفروض ولم يكونا من لوازمه.

(١٤١) أشار بهذا إلى صورة يمكن حمل ما لم يؤخذ في الموضوع ولم يكن من لوازمه = على الملحوظ في رتبة الفرض، وذلك بأن يُحمل «موجود» أو «معدوم»

.......................................................................

على ما أُخذ في رتبة الفرض ويكون المراد الحكاية بتمام القضية عن الواقع لا عما يستحقه المفروض، ولا يصدق مثل هذا الحمل إلا بمبرر منطقي من علم مباشر أو برهان.

ويترتب على هذا أن لقولنا «واجب الوجود موجود» مُفادين:

الأول: بيان ما يستحقه واجب الوجود في نفسه بما هو فرض.

الثاني: بيان تحقق الواجب في الخارج.

والمفاد الأول ضروري الصدق؛ لأن المحمول متضمن في الموضوع، والمفاد الثاني يتوقف صدقه على البرهان.

ويترتب أيضا أن لقولنا «واجب الوجود معدوم» مفادين:

الأول: بيان ما يستحقه الواجب في نفسه بما هو مفروض.

الثاني: بيان انتفاء الواجب في الخارج.

والأول: جمع بين النقيضين، والثاني لا تناقض فيه، وإنما يتوقف صدقه وكذبه على البرهان.

فافهم.

واعلم أن ما ذكره المصنف من حمل الوجود على المفروض للحكاية بالقضية عن الواقع = قابل للتحقق بحمل ما يتفرع على الوجود من المحمولات، فيصح

ويترتب على ذلك[١٤٢] [١] أن أخذ الوجود مفروضا في شيء رغم تصحيحه حمل الوجود عليه = لا يُثبِتُ الشيء[١٤٣]؛ ..........................

---

أن يُقال «زيد قائم» مع كون «زيد» ملحوظا في مرتبة الفرض إن أريدت الحكاية بالقضية عن الواقع، ويكون للقضية حينئذ مُفادان، الأول «زيد موجود»، والثاني «زيد الموجود قائم»، والوجه في ذلك هو أن قيام زيد متفرع على وجوده، فلاحظ جيدا.

(١٤٢) بيّن هنا الثمرة المترتبة على البيان السابق، وهي ثمرتان.

(١٤٣) ليتبيّن المراد ينبغي النظر في قولهم مثلا «واجب الوجود موجود»، فعند التأمل في القضية نجد -بدوا- أنها صادقة، ولكننا نجد في نفس الوقت أنها لا تفي بإثبات الواجب، وأنه لا بد من إقامة البرهان على إثباته، وأنه لو كان الحكم السابق بتجريده عن البرهان صادقا لكان قولنا «واجب الوجود الثاني موجود» وافيا بإثبات واجب الوجود الثاني، وهكذا الأمر في كل قضية يُؤخذ الوجود في موضوعها.

والصحيح في المقام أنه إن أريد بقولنا «واجب الوجود» واجب الوجود في مرتبة الفرض وإريد بالحكم عليه الحكم عليه بما يستحقه حسب الفرض فالحكم صحيح؛ لأنه من قبيل حمل لوازم الذات على الذات، وإن أريد به «واجب الوجود» في مرتبة الفرض وأريد بالحكم عليه الحكاية عن الواقع فالحكم بهذا غير صحيح من دون برهان؛ لانتفاء مبرر الصدق، وإن أريد به «واجب الوجود» في مرتبة الإشارة إلى الواقع فهذا غير ممكن من دون علم سابق بتحقق الواجب.

والحاصل أن أخذ الوجود في ذات لا يبرر حمل الوجود على الذات للحكاية بالقضية عن الواقع؛ لأن المأخوذ في الموضوع إنما يصحح الحمل عليه بحسب مرتبة الموضوع،

لأنه ثابت في رتبة الفرض لا غير، [٢] وأن السالبة لا تصدق لانتفاء الموضوع[١٤٤]؛ ..........................................

---

ولا يصحح الحمل بلحاظ الحكاية عن الواقع، فلا يصح اعتماد أخذ الوجود في الموضوع لإحراز تحقق الموضوع خارجا.

وبهذا يُعلم سقوط برهان القديس أنسلم على وجود الواجب وبرهان المحقق الإصفهاني[١] للخلط بين ما يستحقه الموضوع في مرتبة الفرض وبين ما يثبت للموضوع للحكاية بالقضية عن الواقع، ويُعلم أيضا أنه لا معنى لقول البعض بأن قضية «الوجود موجود» بديهية الصدق!

(١٤٤) ليتضح المراد ينبغي الالتفات إلى أن المعروف بين القوم التزام صدق القضية السالبة بانتفاء موضوعها خارجا، فقولنا «ليس والد عيسى بن مريم آكلا للطعام» قضية صادقة؛ فإنها تحكي عن سلب أكل الطعام عن والد عيسى -عليه السلام-، وهذا السلب صادق بانتفاء الأكل مع تحقق والد عيسى بن مريم، وصادق بانتفاء والد عيسى؛ لأنه لو انتفى والد عيسى لانتفى أكله للطعام بالضرورة.

وهذا الكلام باطل بالوجدان، ويكفي شاهدا على البطلان = استنكارُنا لهذه الدعوى وما يشعر به الجميع نكارة مثل قولنا «ليس والد عيسى بن مريم يأكل الطعام»؛ فإنه شنيع في نفسه، فليس الكلام في محض كونه صادقا أم كاذبا، وإنما الكلام في كونه كلاما غلطا أيضا!

التحقيق في المسألة أن المستفاد من القضية السالبة هو سلب المحمول عن الموضوع

---

(١) لاحظ: عبد الله الجوادي الآملي، منبع الفكر، ص١١٧-١٢٣.

.......................................

---

لا الحكم بانتفاء المحمول المضاف إلى الموضوع، فليس معنى قولنا «ليس والد عيسى بن مريم يأكل الطعام» مساويا لقولنا «أكل والد عيسى بن مريم معدوم»؛ إذ المستفاد من الأول سلب المحمول عن الموضوع المتضمن للفراغ عن ثبوت الموضوع، بينما المستفاد من الثاني هو الحكم بانعدام أمر قائم بذات من دون فراغ عن ثبوت الذات، وهو الأكل القائم بوالد عيسى.

وبعبارة أخرى: إن سلب المحمول عن الموضوع فرع ثبوت الموضوع ليصح كون نفي المحمول نفيا للمحمول عن الموضوع لا نفي تحقق المحمول محضا، بينما الحكم بانعدام المعنى القائم بالذات هو حكم بانتفاء المعنى القائم بالذات وعدم ثبوت الواقع بإزائه.

والذي يصدق بانتفاء الموضوع هو الثاني دون الأول، فقولك «أكل والد عيسى معدوم» صادق بانتفاء والد عيسى؛ فإن انتفاء والد عيسى مساوق لانتفاء ما يُفرض قيامه بوالد عيسى من المعاني، وأما قولك «ليس والد عيسى يأكل الطعام» فلا يصدق بانتفاء والد عيسى خارجا؛ لأن انتفاء والد عيسى لا يساوق سلب الأكل عنه، وإنما يساوق عَدم تحقق الأكل المضاف إليه، فلاحظ جيدا.

فإن قيل: فعلى هذا ما هو مُفاد القضية السالبة في حال انتفاء موضوعها؟ فما معنى «ليس والد عيسى يأكل الطعام»؟

قلت: على تقدير انتفاء الموضوع خارجا سيكون الموضوع هو ما أخذ موضوعا في القضية في مرتبة الفرض، فيكون صدق القضية منوطا بما أُخِذَ في الموضوع المفروض

فإن مفادها سلب المحمول عن الموضوع(١٤٥)، والسلب عن المعدوم خارجا -بل عما لم يثبت- سلب عن الموضوع المفروض(١٤٦)، فلا تُعقل سالبة منتفية الموضوع(١٤٧)!

## [الحمل الأولي والحمل الشائع]

تنبيه: مُفاد الحمل هو اتحاد المحمول والموضوع(١٤٨) .................

---

وما يستلزمه الموضوع، فلا تصدق القضية السالبة حينئذ إلا إذا كان محمولها غير مأخوذ في مرتبة الفرض وغير ملازم للذات المفروضة، فقولنا «ليس والد عيسى يأكل الطعام» كاذب؛ لأنه رغم عدم أخذ أكل الطعام في الموضوع = يُعتبر أكل الطعام من لوازم الإنسان ومقتضيات طبعه، فوالد عيسى يأكل الطعام، نعم، إن أريد بأكل الطعام الأكل الفعلي فالقضية كاذبة كما هو واضح.

(١٤٥) هذه النكتة هي العمدة في المسألة، وهي ترجع إلى التأمل في مفاد القضية السالبة، فمفادها السلب عن الموضوع لا سلب المحمول المنتسب إلى الموضوع.

(١٤٦) هذا تطبيق للمبدأ المتقدم القائم على أن ما لم يثبت وجوده لم تمكن الإشارة إليه، ومن ثم كان انعدام الموضوع الخارجي مساوقا لفرضه، بل كان عدم ثبوته مساوقا لذلك.

(١٤٧) الحاصل أن السالبة لا ينتفي موضوعها المحكوم عليه؛ فإنه إما مفروض أو مشار إليه، فلا معنى لصدق السالبة بانتفاء موضوعها.

(١٤٨) [أ] الواقع في اللسان العربي أن الإسناد والحكم على نحوين: الإسناد

..........................................................

الاتحـادي والإسـناد الحدوثـي، والأول هـو توحيد المسـند بالمسند إليه وبيـان أنهما في الواقـع شيء واحـد كقولنـا «زيـد قائم»، والثـاني هو قيام المسـند بالمسند إليـه كقولنا «قـام زيـد»، والأول هـو محـل التركيـز في المنطـق والحكمـة والـكلام، ولذلك جرت عادتهـم عـلى إرجـاع الثـاني إليه -سـواء أصح الإرجـاع أم لا-.

[ب] وقـد ذكر جماعة مـن أهل المنطق والحكمة أن الحمـل -وهم ناظرون في ذلك إلى الحمـل الاتحادي- قسـمان: ذاتي أوّلي وشـائع صناعـي، والفرق بينهـما أن الأول ما يكـون الموضـوع عـينَ المحمول ذاتـا وعنوانا ومفهومـا، والثاني مـا كان الموضوع فردا مـن أفراد المحمـول[1]، ورتّبوا على ذلـك آثارا كثيرة.

[ج] وهذا الذي ذكروه غير صحيح بظاهره؛ لأن الحمل في أفق ذهن الإنسان على طرزين: اتحادي وحدوثي، والاتحادي على صورة واحدة وهيئة فاردة، وهي توحيد طرفيه في الواقع ونفس الأمر، والمراد بالتوحيد هو بيان أنهما في الواقع شيء واحد، وتكون الفائدة في هذا الإسناد في بيان أن المعنى الحاصل من المُسند متحقِّق في واقع المسند إليه، ففي قولك «زيد قائم» يكون المفاد توحيد الفرد لا بخصوصه من طبيعة «قائم» (= مفاد النكرة) بواقع «زيد» الخارجي (= مُفاد المعرفة المشيرة إلى شخص معيّن).

[د] ولّما كان لحاظ الصور الذهنية على **ثلاث حالات:**

---

(١) لاحظ: محمد باقر الحسيني الإسترآبادي، الأفق المبين، ص٦٠-٦٧؛ صدر الدين محمد بن إبراهيم الشيرازي، التنقيح في المنطق، ص١٠ وص٢٩؛ عبد العلي اللكهنوي، شرح بحر العلوم على سُلّم العلوم، ص٣٨٨-٣٩٣؛ هادي بن مهدي السبزواري، شرح المنظومة، ج١ ص١٣٠-١٣١؛ محمد رضا المظفر، المنطق، ج١ ص١٤٧-١٤٨.

..................................................

---

الأولى: أن تلحظ الماهية متعيّنة في شخص معيّن (= الفرد بخصوصه).

الثانية: أن تلحظ الماهية في فرد من دون تعيينه بالخصوص (= الفرد لا بخصوصه).

الثالثة: أن تلحظ الماهية من حيث هي.

= انقسمت صور الحمل الاتحادي إلى تسع:

**الصورة الأولى:** أن يكون الموضوع فردا بخصوصه والمحمول فردا بخصوصه كما في قولك «هذا زيد» وقولك «زيد أبو خالد»، ويكون المفاد حينئذ أن الفرد بخصوصه في الموضوع متحد مع الفرد بخصوصه في المحمول، وتتحقق الفائدة في هذا الاستعمال ببيان أن الخصوصية المعيَّنة للموضوع تجتمع مع الخصوصية المعيَّنة للمحمول في واقع واحد، فخصوصية الإشارة في «هذا» مجتمعة مع خصوصية الاسم في «زيد»، وخصوصية الاسم في «زيد» مجتمعة مع خصوصية الكنية في «أبو خالد».

**الصورة الثانية:** أن يكون الموضوع فردا بخصوصه والمحمول فردا لا بخصوصه، كما في قولك «زيد رجل»، ويكون المفاد حينئذ اتحاد فرد لا بعينه من طبيعة المحمول مع الموضوع بخصوصه، ومرجع ذلك إلى انطباق طبيعة المحمول على الموضوع بحيث يكون الموضوع فردا من أفراد طبيعة المحمول.

**الصورة الثالثة:** أن يكون الموضوع فردا بخصوصه والمحمول طبيعة من حيث هي، ويكون المفاد حينئذ أن الطبيعة بتمامها -لا بفرد من أفرادها- متحدة مع الموضوع، كما في قولك «زيد هو القائم»؛ فإنه يعني أن طبيعة «قائم» متحدة مع واقع «زيد»، فلن يكون في البين قائم إلا زيد.

.................................................................

الصورة الرابعة: أن يكون كلٌّ من الموضوع والمحمول فردا لا بخصوصه، كما في قولك «رجل عظيم هو عالم»، ويكون المفاد حينئذ أن فردا لا بعينه من طبيعة المحمول متحد مع فرد لا بعينه من طبيعة الموضوع، وتتحقق الفائدة ببيان اشتراك طبيعة المحمول وطبيعة الموضوع في فردٍ ما من دون تعيينه.

الصورة الخامسة: أن يكون الموضوع فردا لا بخصوصه والمحمول طبيعة من حيث هي، كما في قولك «رجل عظيم هو القائم»، ويكون المفاد حينئذ أن الطبيعة في المحمول متحدة بفرد غير معيّن من الطبيعة المذكورة في الموضوع، فلا توجد الطبيعة في غير هذا الفرد.

الصورة السادسة: أن يكون الموضوع فردا لا بخصوصه والمحمول فردا بخصوصه، كما في قولك «رجل عظيم هو زيد»، ويكون المفاد حينئذ أن الفرد بخصوصه متحد بفرد طبيعة الموضوع غير المعيّن.

الصورة السابعة: أن يكون كل من الموضوع والمحمول طبيعةً من حيث هي، كما في قولك «الإنسان هو الناطق»، ويكون المفاد حينئذ أن الطبيعة في الموضوع متحدة مع الطبيعة في المحمول، وليس معنى اتحاد الطبيعتين الوحدةَ المفهومية بينهما، بل ذلك أعم؛ لأن الاتحاد بين الطبيعتين يمكن أن يكون لاتحادهما مفهوما كما في قولك «الإنسان هو الحيوان الناطق»، وقد يكون خارجيا بحيث لا توجد كل من الطبيعتين في الخارج إلا في فرد واحد كما في قولك «الإنسان هو الضاحك» و«الإنسان هو الناطق».

..............................

---

الصورة الثامنة: أن يكون الموضوع طبيعة من حيث هي والمحمول فردا لا بخصوصه، كما في قولك «الإنسان حيوان»، ويكون المفاد حينئذ أن فردا غير معين من طبيعة المحمول متحد مع طبيعة الموضوع، وربما يشكِل هذا المفاد من جهة أنه لا يُراد بمثل هذا الاستعمال اتحاد الطبيعة بفرد فقط، بل المتبادر هو أن طبيعة الموضوع مندرجة في طبيعة المحمول، ولكن الظاهر أن هذا الإشكال غير تام؛ وذلك لأن المراد بفرد الطبيعة هو الجزئي الإضافي لا الحقيقي؛ وهو أعم من الأفراد الحقيقية للطبيعة والطبائع المندرجة في الطبيعة، والمراد بفرد الطبيعة في المقام هو الثاني لا الأول، فالمراد بـ«حيوان» في المثال السابق هو جزئي غير معيّن من جزئيات طبيعة الحيوان، وهو أعم من من الجزئي الحقيقي والطبيعة المندرجة في الحيوان، ولمّا كان السياق مناسبا للحاظ الطبيعة المندرجة في طبيعة الحيوان = تعيّن الحمل عليه، فيكون مفاد الجملة السابقة أن طبيعة الإنسان متحدة مع طبيعة مندرجة تحت طبيعة الحيوان، فلا منافاة بين التحليل المذكور والتبادر، وعلى هذا البيان ترجع هذه الصورة إلى بيان اندراج طبيعة الموضوع في طبيعة المحمول.

الصورة التاسعة: أن يكون الموضوع طبيعة من حيث هي والمحمول فردا بخصوصه، كما في قولك «العالم هو زيد»، والمفاد هنا عين المفاد في الصورة الثالثة.

[هـ] ويترتب على هذا أمران:

الأمر الأول: أنه لا توجد صورة من صور الحمل الاتحادي تحقِّق مفاد الحمل الأولي؛ لأن الصورة السابعة أعم من من الاتحاد المفهومي والاتحاد الخارجي، فلا بد لتحقيق مفاد الحمل الأولي من تقييد كلٍّ من الموضوع والمحمول بالمفهوم، فيُقال

.........................................................

«مفهـوم الإنسـان هـو مفهـوم الحيـوان الناطـق» أو يُقال «الإنسـان بما هـو مفهوم هو الحيـوان الناطـق بما هـو مفهـوم» أو نحو ذلك.

ولا يحقـق هذا المفاد قولهم «الإنسـان حيوان ناطق»؛ فإنـه لا يفيد الاتحاد المفهومي كما هو واضح بالرجـوع إلى الصورة الثامنة.

**الأمـر الثـاني:** أن مـا ذكـروه في مفـاد الحمـل الشـائع إن أرادوا أن مـآل الحمل إلى كـون الموضـوع فردا للمحمـول فهو صحيـح إن كان الحمل واقعا على الصُّوَر الثانية والرابعـة والثامنـة، وإن أرادوا أن مفـاد الحمل هو انطباق المحمـول على الموضوع فهو باطـل كما تقـدّم من بيان أن سـنخ الحمل الاتحـادي واحد.

[و] وبهـذا البيـان يُعلـم بأن مـا ذُكِر مـن رجوع الحمـل الأولي أو الشـائع إلى عقد الوضـع بحيـث يكـون الحمل الأولي أو الشـائع قيـدا للموضوع[1] = ممـا لا محصّل له؛ لأن مُنشِـئ القضيـة إن أراد أن يحكم عـلى الطبيعة من حيث هي أتـى بما يدل على ذلك مـن المعـارف، وإن أراد أن يحكـم على الأفـراد بخصوصهـا أتى بما يدل عـلى ذلك من المعـارف، وإن أراد أن يحكـم عـلى الطبيعـة الذهنيـة (= المفهـوم) أتى بلفـظ «مفهوم» مضافـا إلى الطبيعـة التـي يريـد أن يحكم عـلى مفهومها، وليـس هناك لحاظـان للشيء الواحـد تـارة بالحمـل الأولي وتارة بالحمل الشـائع، بـل الشيء إما فـرد بخصوصه أو لا بخصوصـه أو طبيعـة من حيث هي، ومُنشـئ القضايا يتوصـل إلى غرضه من خلال هـذه الاعتبـارات وتنوّعها، ويدل عليهـا بالألفـاظ الموضوعة لهـا أو المُنْصرِفة إليها.

---

(١) لاحظ: محمد رضا المظفر، المنطق، ج١ ص١٠٣-١٠٥، بحث العنوان والمعنون.

لا صدق المحمول على الموضوع(١٤٩)، ..............................

---

وعلى هذا يكون قولهم «الجزئي كلي» غلط، بل الصحيح «مفهوم الجزئي كلي» و«الجزئي جزئي» و«الجزئي هو الجزئي»، وهكذا في باقي الموارد، وعدم استهجاننا لقولهم «الجزئي كلي» راجع إلى انصراف المراد بـ«الجزئي» في الجملة إلى خصوص مفهوم الجزئي، وهذا ناشئ من مناسبة نظر المنطقي في المفاهيم ومن مناسبة الحكم بالكلية على شيء.

(١٤٩) توضيح ذلك: أنه ذكر بعض أهل المنطق[1] أن معنى «ج هو ب» أن مفهوم ب ينطبق على ج، فيكون معنى «زيد قائم» هو أن ما بإزاء «زيد» منطبَق لمفهوم «قائم»، ومن هنا استشكلوا في حمل الجزئي الحقيقي[2] على غيره بدعوى أنه متعيّن بمصداقه، فكيف ينطبق على غيره؟!

وقد عرفت أن مفاد الحمل هو التوحيد لا التطبيق، فلا موقع لكلامهم!

على أنه يلزم مذهبهم مفاسد كثيرة مخالفة للوجدان.

[أ] منها: تأويل العَلَم الواقع خبرا بذات اسمها لفظ العَلَم، فليس المراد من «زيد» في قولك «هذا زيد» الجزئي الحقيقي الموضوع له لفظ «زيد» بل المراد «مُسمّى بزيد» ليكون كليا!

[ب] ومنها: انتفاء الفرق بين الخبر النكرة والخبر المعرفة، فلا فرق بين قولك

---

(١) لاحظ: القطب الرازي، تحرير القواعد المنطقية في شرح الرسالة الشمسية، ص٢٤٥-٢٥١؛ شرح المطالع، ج٢ ص٨٤ وص١٠٨.

(٢) لاحظ: نصير الدين الطوسي، شرح الإشارات والتنبيهات، ج١ ص٣٩؛ محمد رضا المظفر، المنطق، ج١ ص١٤٤.

والصدق مُستفاد من مآل كون المحمول نكرة(١٥٠)، فتقسيم الحمل إلى أولي وشائع باطل(١٥١)، وما ذكر يرجع إلى التصرف في لحاظات المحمول والموضوع لا الحمل.

## [الفرق بين الجزم والعلم]

تنبيه: الجزم مغاير للعلم(١٥٢)، وله أربعة مناشئ:

---

«زيد هو قائم» وقولك «زيد هو القائم»! وغير ذلك من المفاسد.

(١٥٠) كما تقدم بيانه في الصُّوَر الثانية والرابعة والثامنة.

(١٥١) إذ الحمل على سنخ واحد كما يحكم به الوجدان.

(١٥٢) الملحوظ في **العلم** نفس انكشاف الواقع، والملحوظ في **الجزم** حكم النفس القاطع باتحاد الموضوع والمحمول أو بانسلاب المحمول عن الموضوع، فيفترقان في العلم المباشر الذي لا يقترن بانعقاد قضية في النفس، كما في حالات التوجه إلى النفس من دون عقد قضية في الذهن، وفي موارد الجهل المركب، ويشتركان في موارد البرهان وموارد حكاية الواقع المُدرَك بالعلم المباشر بقضية ذهنية.

والكلام هنا في بيان مناشئ الجزم.

وينبغي الالتفات في المقام أننا لاحظنا في الجزم اتحاد المحمول بالموضوع وانسلابه عنه ولم نلاحظ الحكم بوقوع النسبة وعدم وقوعها لنكتة، وهي وجود قضايا جازمة لا يُحكم فيها بصدق النسبة ومطابقتها للواقع، وإنما يحكم فيها بالاتحاد محضا كما في

**الأول: العلم المباشر(١٥٣).**

**الثاني: العلم بتوسط الصور(١٥٤).**

**الثالث: التحليل(١٥٥).**

---

قولـك «زيد هـو زيد»؛ فإنه حكم جازم صحيح، ولكنـه لا يحكي عن الواقع الخارجي أصـلا، فالجامـع بين مـوارد الجزم هو الحكم بالاتحاد والانسـلاب حكـما قاطعا جازما بحسـب ما يجده الإنسان في نفسـه من الجزم والقطع.

والحاصل أن المفاد بالقضية هو الاتحاد أو السـلب، والجزم إنما يتعلق بمُفادها.

وغايـة الأمر أن المحمـول في القضايا الموجبة تارة يكون عـين الموضوع أو متضمنا فيـه، فـلا يكون في البـين حكاية للقضية عـن الواقع، وتارة لا يكـون المحمول كذلك، ففـي الأول لا يكون للقضية مفاد بمطابقة الواقـع إلا بمعنى المطابقة لموضوع القضية، وهـو ما يُسـاوي نفـس الأمر في بعض بيانـات القوم، فلا يكون في البين جـزم بمطابقة الواقـع، وفي الثـاني يكـون للقضية حكاية عـن الواقع، فيكـون الجزم باتحـاد المحمول بالموضـوع جزما بالصـدق ومطابقة الواقع بالمعنـى الطبيعي للمطابقة.

(١٥٣) فعند العلم المباشر بالواقع يتمكن الذهن من عقد قضية تحكي الواقع المُدرَك.

(١٥٤) فعنـد إقامـة البرهان مثلا يحصـل للذهن جزم بالقضيـة الحاكية عن الواقع المُشـار إليه بالمقدمـات، وقد تقدم شرح ذلك في بيان كيفية حصـول العلم غير المباشر.

(١٥٥) وذلـك في القضايـا التـي يكـون المحمـول فيها عـينَ الموضـوع أو متضمَّنا فيـه، كـما في قولـك «زيـد هو زيد» وقولك «الجسـم هـو المتحيّـز ذو الأبعـاد» وقولك

**الرابع: التخيّل الموجب لتبديل الموضوع والمحمول(١٥٦).**

**تم بحمد العليم الخبير.**

---

«زيد إنسان»، ونحو ذلك، فهذه القضايا لا تتضمّن أي كشف عن الواقع؛ فإن القضية لا تحكي عن أمر خارجي، وإنما المحمول فيها هو عين الموضوع أو جزؤه، ولكنها مع ذلك تتضمن الجزم بصدق القضية والقطع بذلك.

(١٥٦) وذلك في موارد الخطأ، فيدّعي المصنف أن جميع موارد الجزم غير المطابق للواقع ترجع إلى وجود مبرر للإدراك والعلم، وغاية الأمر أن الإنسان لأسباب متعددة يتخيل ما ليس بموضوع موضوعا في القضية، ويتخيل ما ليس بمحمول محمولا في القضية، فيتعلق الاعتقاد الجازم بخلاف الواقع[1].

ولا بأس بإيضاح المسألة بالمثال، عندما تجد أصواتا في الليل تناسب دخول شخص في البيت في ظروف مخيفة قد يحصل عندك جزم بأن سارقا دخل، وعند تحليل المسألة نجد أنك علمت بأصوات، وعلمت بأن في تلك الأصوات صوت حركة الباب، وعلمت بهبوب ريح يناسب حركة سريعة، وحيث كنت عالما بأن شأن السارق أن يجري بسرعة وشأن السارق أن تكون حركته خفية = حكمت بأن سارقا دخل بيتك وجزمت بذلك جزما قاطعا.

فالعلم تعلق في الحقيقة بصوت وحركة وريح سريعة، ولكن القضية التي تم تشكيلها قضية لا تطابق المعلوم، فبسبب تسرع الإنسان والخوف العارض عليه أخذ غير المعلوم مكان المعلوم وجزم بالقضية الكاذبة.

---

(١) لاحظ: محمد حسين الطباطبائي، أصول الفلسفة والمذهب الواقعي، ص٢٩٢-٢٩٩.

# المصادر

١. القرآن الكريم.

٢. أبو نصر محمد بن محمد الفارابي، الحروف، تحقيق: محسن مهدي، الناشر: دار المشرق - بيروت، الطبعة الأولى.

٣. أبو نصر محمد بن محمد الفارابي، المنطقيات، تحقيق: محمد تقي دانش پژوه، الناشر: مكتبة السيد المرعشي - قم، الطبعة الأولى.

٤. أبو الوفا التفتازاني، مدخل إلى التصوف الإسلامي، الناشر: دار الثقافة للنشر والتوزيع - القاهرة، الطبعة الثالثة.

٥. أبو الوليد محمد بن أحمد ابن رشد، تفسير ما بعد الطبيعة، الناشر: حكمت - طهران، الطبعة الأولى.

٦. أبو الوليد محمد بن أحمد ابن رشد، تلخيص ما بعد الطبيعة، الناشر: حكمت - طهران، الطبعة الأولى.

٧. أحمد بن يحيى بن المرتضى، دامغ الأوهام في شرح رياضة الأفهام، مخطوط.

٨. أحمد بن يحيى بن المرتضى، مقدمة البحر الزخار، الناشر: دار الحكمة اليمانية - صنعاء، الطبعة الأولى.

٩. أفضل الدين التهانوي، كشاف اصطلاحات الفنون، تحقيق: فريد دحروج، الناشر: مكتبة لبنان - بيروت، الطبعة الأولى.

١٠. أيمن عبد الخالق المصري، أصول المعرفة والمنهج العقلي، الناشر: أكاديمية الحكمة العقلية - قم، الطبعة الأولى.

١١. بهمنيار بن المرزبان، التحصيل، تحقيق: مرتضى المطهري، الناشر: جامعة طهران - طهران، الطبعة الأولى.

١٢. تقي الدين أحمد ابن تيمية الحراني، بيان تلبيس الجهمية، تحقيق: يحيى الهنيدي، الناشر: مجمع الملك فهد - المدينة المنورة، الطبعة الأولى.

١٣. تقي الدين أحمد ابن تيمية الحراني، درء تعارض العقل والنقل، تحقيق: محمد رشاد سالم، الناشر: جامعة الإمام محمد بن سعود - الرياض، الطبعة الأولى.

١٤. تقي الدين أحمد ابن تيمية الحراني، الرد على المنطقيين، تحقيق: عبد الصمد الكتبي، الناشر: مؤسسة الريان - بيروت، الطبعة الأولى.

١٥. تقي الدين أحمد ابن تيمية الحراني، مجموع الفتاوى، الناشر: دار الوفاء للطباعة والنشر - المنصورة، الطبعة الثالثة.

١٦. جلال الدين الآشتياني، شرح مقدمه قيصري بر فصوص الحكم، الناشر: أمير كبير - طهران، الطبعة الثالثة.

١٧. الحسن بن محمد ابن متويه، التذكرة في الجواهر والأعراض، تحقيق: دانيال جيماريه، الناشر: المعهد العلمي الفرنسي للآثار الشرقية بالقاهرة، الطبعة الأولى.

١٨. الحسن بن أحمد بن متويه، المجموع المحيط بالتكليف، تحقيق: عمر السيد عزمي، الناشر: الدار المصرية للتأليف والترجمة - القاهرة، الطبعة الأولى.

١٩. الحسن بن يوسف بن المطهر الحلي، كشف المراد شرح تجريد الاعتقاد، تحقيق: حسن زاده الآملي، الناشر: مكتب النشر التابع لجماعة المدرسين - قم، الطبعة الأولى.

٢٠. الحسن بن يوسف ابن المطهر الحلي، نهاية المرام في علم الكلام، تحقيق: فاضل العرفان، مؤسسة الإمام الصادق - قم، الطبعة الأولى.

٢١. الحسين بن عبيد الله ابن سينا، الإشارات والتنبيهات، تحقيق: مجتبى الزارعي، الناشر: مركز النشر التابع لمكتب الإعلام الإسلامي - قم، الطبعة الأولى.

٢٢. الحسين بن عبيد الله بن سينا، التعليقات، تحقيق: عبد الرحمن بدوي، الناشر: الهيئة العامة المصرية للكتاب، القاهرة، الطبعة الأولى.

٢٣. الحسين بن عبيد الله بن سينا، الشفاء، تحقيق: الأب قنواتي وسعيد زايد، الناشر: وزارة التربية والتعليم - القاهرة، الطبعة الأولى.

٢٤. الحسين بن عبيد الله بن سينا، النجاة من الغرق في بحر الضلالات، تحقيق: محمد تقي دانش پژوه، الناشر: جامعة طهران - طهران، الطبعة الأولى.

٢٥. ركن الدين محمود بن الملاحمي الخوارزمي، الفائق في أصول الدين، تحقيق: ولفرد مادلنج ومارتين مكدرمت، الناشر: مؤسسه پژوهشي حكمت وفلسفه إيران - طهران، الطبعة الأولى.

٢٦. سعد الدين مسعود بن عمر التفتازاني، شرح المقاصد، تحقيق: عبد الرحمن عميرة، الناشر: المكتبة الأزهرية للتراث - القاهرة، الطبعة الأولى.

٢٧. شمس الدين الشهرزوري، رسائل الشجرة الإلهية، تحقيق: نجف قلي حبيبي، الناشر: مؤسسه پژوهشى حكمت وفلسفه إيران - طهران، الطبعة الأولى.

٢٨. صدر الدين محمد بن إبراهيم الشيرازي، الحكمة المتعالية في الأسفار العقلية الأربعة، الناشر: دار إحياء التراث العرب، بيروت، الطبعة الأولى.

٢٩. صدر الدين محمد بن إبراهيم الشيرازي، المبدأ والمعاد، تحقيق: جلال الدين الآشتياني، الناشر: مركز الطباعة والنشر التابع لمكتب الإعلام الإسلامي، قم، الطبعة الرابعة.

٣٠. صدر الدين محمد بن إبراهيم الشيرازي، الحاشية على إلهيات الشفاء، تحقيق: نجفقلي حبيبي، الناشر: بنياد حكمت إسلامي صدرا - طهران، الطبعة الأولى.

٣١. صدر الدين محمد بن إبراهيم الشيرازي، مجموعه رسائل فلسفي، تحقيق: حامد ناجي إصفهاني، الناشر: حكمت - طهران، الطبعة الأولى.

٣٢. صائن الدين علي بن محمد التركه، التمهيد في شرح قواعد التوحيد، تصحيح: جلال الدين الآشتياني، انجمن إسلامي حكمت وفلسفه إيران، الطبعة الثانية.

٣٣. عبد الجبار بن أحمد الهمداني، شرح الأصول الخمسة، تحقيق: عبد الكريم عثمان، الناشر: الهيئة المصرية للكتاب - القاهرة، الطبعة الأولى.

٣٤. عبد الحسين زرين كوب، ارزش ميراث صوفيه، الناشر: أمير كبير - طهران، الطبعة الثانية عشرة.

٣٥. عبد الرحمن بن علي الحسيني الرازي، شرح المقدّمة في الكلام (نسخة مُصَوّرة)،

تحقيق: حسن أنصاري وزابينه اشميتكه، الناشر: ميراث مكتوب، الطبعة الأولى.

٣٦. عبد الرسول عبوديّت، النظام الفلسفي لمدرسة الحكمة المتعالية، ترجمة: علي الموسوي، الناشر: مركز الحضارة لتنمية الفكر الإسلامي - بيروت، الطبعة الأولى.

٣٧. عبد العلي بن نظام الدين اللكهنوي، شرح بحر العلوم على سُلّم العلوم، تحقيق: عبد النصير أحمد الشافعي المليباري، دار الضياء - الكويت، الطبعة الأولى.

٣٨. عبد الله الجوادي الآملي، منبع الفكر، الناشر: دار الإسراء - قم، الطبعة الأولى.

٣٩. عبد الله الجوادي الآملي، نداء التوحيد، ترجمة: عرفان محمود، الناشر: دار الهادي - بيروت، الطبعة الأولى.

٤٠. عبد الله الجوادي الآملي، نظرية المعرفة في القرآن، ترجمة: دار الإسراء للتحقيق، الناشر: دار الصفوة - بيروت، الطبعة الأولى.

٤١. عز الدولة سعد بن منصور بن كمّونة، الجديد في الحكمة، تحقيق: حميد مرعيد الكبيسي، الناشر: جامعة بغداد، بغداد، الطبعة الأولى.

٤٢. علي بن الحسين الموسوي، الذخيرة في علم الكلام، تحقيق: أحمد الحسيني، الناشر: مكتب النشر التابع لجماعة المدرسين، قم، الطبعة الأولى.

٤٣. علي بن الحسين الموسوي، رسائل الشريف المرتضى، تحقيق: أحمد الحسيني، الناشر: دار القرآن الكريم، قم، الطبعة الأولى.

٤٤. علي أبو الحسن، النحو الاستدلالي، الناشر: دار زين العابدين - قم، الطبعة الأولى.

٤٥. غلام رضا الفياضي، المدخل إلى نظرية المعرفة، ترجمة: أيوب الفاضلي، الناشر:

مركز الشراج للتأليف والتحقيق والترجمة، الطبعة الأولى.

٤٦. فخر الدين محمد بن عمر الرازي، شرح الإشارات والتنبيهات، تحقيق: علي رضا نجف زاده، الناشر: أنجمن آثار ومفاخر فرهنكي، طهران، الطبعة الأولى.

٤٧. فخر الدين محمد بن عمر الرازي، المباحث المشرقية، الناشر: منشورات بيدار، قم، الطبعة الأولى.

٤٨. فخر الدين أبو بكر محمد بن عمر الرازي، محصل أفكار المتقدمين والمتأخرين من الحكماء والمتكلّمين، تحقيق: د. حسين أتاي، الناشر: دار الرازي، عمّان، الطبعة الأولى.

٤٩. فخر الدين محمد بن عمر الرازي، منطق الملخص، تحقيق: أحد قراملكي، الناشر: جامعة الإمام الصادق - طهران، الطبعة الأولى.

٥٠. فخر الدين محمد بن عمر الرازي، شرح الإشارات، تحقيق: علي رضا نجف زاده، الناشر: جامعة طهران - طهران، الطبعة الأولى.

٥١. فخر الدين محمد بن عمر الرازي، شرح عيون الحكمة، الناشر: مؤسسة الصادق - طهران، الطبعة الأولى.

٥٢. قطب الدين محمد بن محمد الرازي، تحرير القواعد المنطقية في شرح الرسالة الشمسية، تحقيق: محسن بيدار، الناشر: منشورات بيدار - قم، الطبعة الثانية.

٥٣. محمد بن الحسن الطوسي، العدة في أصول الفقه، تحقيق: محمد رضا الأنصاري، الناشر: مركز الطباعة والنشر التابع لمكتب الإعلام الإسلامي - قم، الطبعة الأولى.

٥٤. محمد بن الحسن المقرئ النيسابوري، التعليق في علم الكلام، تحقيق: محمود يزدي مطلق، الناشر: الجامعة الرضوية للعلوم الإسلامية - مشهد، الطبعة الأولى.

٥٥. محمد بن الحسن المقرئ النيسابوري، الحدود، تحقيق: محمود يزدي مطلق، الناشر: مؤسسة الإمام الصادق - قم، الطبعة الأولى.

٥٦. محمد بن علي بن شهرآشوب المازندراني، أعلام الطرائق في الحدود والحقائق، تحقيق: علي الطباطبائي - محمد رضا الجلالي - عبد المهدي الاثناعشري - محمد الطباطبائي اليزدي - عباس الهاشمي - علي رضا آل بويه -مصطفى الصدوقي المازندراني، الناشر: انتشارات علمي وفرهنگي - طهران، الطبعة الأولى.

٥٧. محمد باقر الداماد الحسيني الإسترآبادي، الأفق المبين، تحقيق: حامد ناجي إصفهاني، الناشر: ميراث مكتوب - طهران، الطبعة الأولى.

٥٨. محمد باقر الداماد الحسيني الإسترآبادي، تقويم الإيمان، تحقيق: علي أوجبي، الناشر: ميراث مكتوب - طهران، الطبعة الأولى.

٥٩. محمد باقر الداماد الحسيني الإسترآبادي، القبسات، تحقيق: مهدي محقق - علي موسوي بهبهاني - إيزوتسو - إبراهيم دیاجي، الناشر: جامعة طهران - طهران، الطبعة الثانية.

٦٠. محمد باقر الصدر، الأسس المنطقية للاستقراء، الناشر: دار التعارف - بيروت، الطبعة الخامسة.

٦١. محمد باقر الصدر، دروس في علم الأصول، الناشر: مجمع الفكر الإسلامي - قم، الطبعة الثانية.

٦٢. محمد تقي المصباح اليزدي، تعليقة على نهاية الحكمة، الناشر: مؤسسه در راه حق - قم، الطبعة الأولى.

٦٣. محمد تقي المصباح اليزدي، المنهج الجديد في تعليم الفلسفة، ترجمة: محمد عبد المنعم الخاقاني، الناشر: مؤسسة النشر التابعة لجامعة المدرسين - قم، الطبعة الأولى.

٦٤. محمد حسين الطباطبائي، نهاية الحكمة، الناشر: مؤسسة الإمام الخميني - قم، الطبعة الأولى.

٦٥. محمد حسين الطباطبائي، أصول الفلسفة، ترجمة: عمار أبو رغيف، الناشر: دار زين العابدين - قم، الطبعة الأولى.

٦٦. محمد داود القيصري، شرح فصوص الحكم، تحقيق: جلال الدين الآشتياني، الناشر: انتشارات علمي وفرهنگي، الطبعة الأولى.

٦٧. محمد رضا المظفر، المنطق، الناشر: مؤسسة النشر التابعة لجامعة المدرسين - قم، الطبعة الأولى.

٦٨. محمد علي الكاظمي الخراساني، فوائد الأصول (تقرير بحث أصول الفقه للشيخ محمد حسين النائيني)، الناشر: مؤسسة النشر التابعة لجامعة المدرسين - قم، الطبعة الأولى.

٦٩. محمد ناصر، كيف أعقل، الناشر: أكاديمية الحكمة العقلية - قم، الطبعة الأولى.

٧٠. محمود الهاشمي، بحوث في علم الأصول (تقرير دروس الأصول للسيد محمد باقر الصدر)، الناشر: مؤسسة دائرة معارف الفقه الإسلامي، قم، الطبعة الثالثة.

٧١. محيي الدين ابن عربي، الفتوحات المكية، الناشر: دار الكتب العربية الكبرى بمصر.

٧٢. نصير الدين محمد بن محمد بن الحسن الطوسي، تلخيص المحصّل، الناشر: دار الأضواء - بيروت، الطبعة الأولى.

٧٣. نصير الدين محمد بن محمد بن الحسن الطوسي، شرح الإشارات والتنبيهات، الناشر: نشر البلاغة - قم، الطبعة الأولى.

٧٤. هادي بن مهدي السبزواري، اللآلئ المنتظمة (شرح المنظومة)، تحقيق: مسعود طالبي، نشر ناب - قم، الطبعة الخامسة.

٧٥. والتر ستيس، التصوف والفلسفة، ترجمة: إمام عبد الفتاح إمام، الناشر: مكتبة مدبولي - القاهرة، الطبعة الأولى.

٧٦. يحيى بن حبش السهروردي، مجموعه مصنّفات شيخ إشراق، تحقيق: حسين نصر؛ الناشر: پژوهشگاه مطالعات فرهنگي وعلوم إسلامي، قم، الطبعة الأولى.

٧٧. يحيى يثربي، فلسفه عرفان، الناشر: سازمان تبليغات إسلامي - قم، الطبعة الثالثة.

# المحتويات

**المقدمة** ........ ٥
**المتن** ........ ١١
**المتن مع الشرح** ........ ٢١
**تمهيد** ........ ٢١
**العلم** ........ ٢٢
**ذاتيّ العلم** ........ ٢٢
**كيفية العلم** ........ ٢٤
**١. العلم المباشر** ........ ٢٥
طرق حصول العلم المباشر ........ ٢٨
صياغة قضايا من الإدراك ومنشأ الخطأ فيها ........ ٣١
الأوليات ........ ٣٣
التعريف ........ ٣٣
مبرر الصدق ........ ٣٤
كيفية الإدراك في الأوليات وإشارة إلى المصدر ........ ٥٢
خطأ التعبير بقوانين الذهن البشري ........ ٥٨
المنبّهات على الأوليات ........ ٦٠

تنبيه حول الضروريات ........................ ٦٣
المشاهدات ........................ ٧٢
التعريف ........................ ٧٢
المصدر ........................ ٧٢
الكشف والشهود ........................ ٧٣
**٢. العلم غير المباشر ........................ ٧٥**
صور إنتاج الاستدلال بالقضايا ........................ ٧٩
عدم توقف العلم غير المباشر على اليقين المضاعف ........................ ٨٣
العلم الحسي ........................ ٨٦
النقض بالمنام ........................ ٩١
النقض بأخطاء الحواس ........................ ٩٣
**تنبيهات ........................ ١٠١**
أقسام القضايا ........................ ١٠١
التصور ليس علماً ........................ ١٠٤
معنى انطباق الصور وإبطال الوجود الذهني للماهية ........................ ١٠٥
ما تحكي عنه الصور الذهنية ........................ ١٠٩
استحالة تركب الماهية وإبطال الحد ........................ ١٣٦
الكلي والجزئي ........................ ١٤٠
الفرض والإشارة ........................ ١٤٢
الحمل الأولي والحمل الشائع ........................ ١٥٠
الفرق بين الجزم والعلم ........................ ١٥٧
**المصادر ........................ ١٦١**
**المحتويات ........................ ١٧١**

مؤسسة ميراث زين العابدين الثقافية
قم المقدسة

دار زين العابدين
ايران. قم. پاساژ قدس. محل رقم ٣٦
تلفون ٣٧٧٣٢٧٣٦ نقال ٠٩١٢٤٥١٢٥٦٣

www.zein.ir